
22102155699

R Dodge.

Lehrbuch der Psychologie

vom Standpunkte des Realismus

und nach genetischer Methode

von

Ph. Dr. Wilhelm Volkmann Ritter von Volkmar,

weil. o. ö. Professor der Philosophie an der Universität zu Prag, corr. Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Ritter des k. österr. eisernen Kronenordens.

Des Grundrisses der Psychologie vierte sehr vermehrte Auflage.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. C. S. Cornelius.

Zweiter Band.

Cöthen.
Verlag von Otto Schulze.
1895.


LIBRARY
INSTITUTE

Inhalt des zweiten Bandes.

Fünftes Hauptstück.

Von dem Vorstellen des Zeitlichen und Räumlichen.

§ 86. Vorstellen des Zeitlichen und Räumlichen im allgemeinen.

Das Grundphänomen dieses ganzen Hauptstückes besteht darin, dass gewisse Vorstellungsreihen die Raum-, andere die Zeitform annehmen, d. h. dass wir die Glieder der einen im Verhältnis des Neben-, der andern des Nacheinander vorstellen. Ersteres gilt insbesondere von jenen Vorstellungsreihen, durch welche wir uns die Aussendinge vorstellen, die zweite Form nimmt ganz allgemein alles Geschehen und Verändern an, mögen wir es in die Aussen- oder in die Innenwelt verlegen. Die Anschauungsweise des vorphilosophischen Standpunktes, die bei dem Raumvorstellen immer nur an das Aussending denkt, findet in dieser Erscheinung nichts Auffälliges und Problematisches, denn ihr ist es selbstverständlich, dass die Erscheinung so ausfällt, wie ihr Gegenstand ist, dass also, was räumlich ist, räumlich, was in der Zeit vorgeht, zeitlich erscheint. Die Unbefangenheit dieser Anschauungsweise haben wir längst hinter uns (§ 26) und brauchen hier kaum mehr auf den Kreis besonders hinzuweisen, in dem sie sich bewegt, wenn sie die Raum- und Zeitform der Erscheinung aus der Raum- und Zeitform des Objektes ableitet und doch für das Vorhandensein dieser keine andere Erkenntnisquelle anzuführen vermag, als eben das Gegebensein jener. Derselbe Gedanke aber, der die Unmittelbarkeit dieser Auffassungsweise zerstörte, tritt auch jener Wendung entgegen, mit der man sich zwar über jene zu erheben, aber doch in ihrer nächsten Nähe beruhigen zu können meint. So wenig nämlich die Formen des objektiven Seins und Geschehens den Erklärungsgrund für die Formen der Empfindungen abzugeben vermögen, so wenig vermögen dies auch jene Eigentümlichkeiten unmittelbar zu leisten, welche der somatische Vorgang des Empfindens infolge der Einrichtung des Organs annimmt, denn die Empfindung bildet diesen so wenig ab, als jene (§ 33). Das Nebeneinander der Erregungsstellen und das Nacheinander der Erregungsmomente setzt sich nicht

schon sofort und an sich in ein Bewusstwerden des Neben und Nach der Vorstellungen um, jenes nicht: weil die Vorstellungen in der einfachen Seele gar nicht neben einander sind, dieses nicht: weil das Nacheinander der Vorstellungen noch keine Vorstellung des Nacheinander ist; oder genauer, beides nicht: weil die Seele in ihren Vorstellungen wohl ein Was vorstellt, aber kein Wo und kein Wann. Es erübrigt unter diesen Umständen nichts, als sich auf den Standpunkt der reinen Empfindung zu versetzen, welche zwar nicht die Beziehungen auf eine äussere Veranlassung, wohl aber jede unmittelbare Wiedergabe des Veranlassenden selbst abgeworfen hat, mag man dieses letztere in grösserer oder geringerer Entfernung von der Seele suchen. Alsdann stellt sich aber auch als die einfachste Annahme heraus: Raum und Zeit zu den Qualitäten der Empfindung hinzuzuschlagen und somit als gegeben zu nehmen, wie man Farbe und Geschmack als gegeben nimmt, ohne nach deren Kommensurabilität durch Eigenschaften und Vorgänge in der Aussenwelt zu fragen. Das wäre nun auch in der That sehr einfach, wenn Raum und Zeit sich als Qualitäten auffassen liessen und nicht vielmehr als Formen von Qualitäten aufgefasst werden müssten. Verhältnisse dessen, was empfunden wird, können nicht selbst empfunden werden, denn im Inhalte der Empfindung kann nicht liegen die Form der Empfindung. Im Inhalte der Empfindung A kann keine Aussage darüber enthalten sein, dass A neben sich B hat, im Inhalte eines C könnte aber noch weniger enthalten sein, dass jene beiden neben einander sind, weil wir kein Organ haben für die specifische Energie des Nebeneinander. Raum und Zeit sind Formen von V o r s t e l l u n g e n, darum können sie nicht unmittelbar erklärt werden aus dem, was keine Vorstellung ist; sie sind F o r m e n der Vorstellungen, darum können sie nicht unmittelbar gegeben sein als Vorstellungen.

Von hier aus stehen nunmehr zwei Wege offen. Sind nämlich Raum und Zeit Zusätze, die zu dem Stoffe der Empfindungen und der Vorstellungen überhaupt auf rein psychischem Gebiete hinzukommen, so kann diese Ergänzung den Vorstellungen nur entweder als ein für allemal fertige Form von Seite der Seele entgegengebracht werden, oder muss sich aus den Empfindungen selbst von Fall zu Fall herausentwickeln. Dies sind in der That die beiden Grundgedanken, in welche die beiden Auffassungsweisen der neueren Psychologie sich geteilt haben. Für uns kann der erste derselben nur die Bedeutung eines Rückfalles in die Vermögentheorie, und zwar gleich in eine ihrer schlimmsten Verwickelungen, besitzen. Ersteres ist klar, wenn man erwägt, dass diese ganze Erklärung

doch nur darauf hinausläuft, die Frage nach dem Entstehen eines wirklich Gegebenen durch den Hinweis auf die unbestimmte Möglichkeit desselben von Seite der Seele, oder wenn man will: der Sinnlichkeit zu beantworten. Das Zweite einzusehen, bedenke man bloss, dass man es hier mit einem Vermögen zu thun hat, das fertig ist, ohne sich entwickelt zu haben, und das, obwohl Vermögen der Seele, doch seinem Produkte eine Form zu geben vermag, welche der Form der einfachen Seele geradezu widersteht. Ja, streng genommen, soll dieses Vermögen nicht sowohl ein Vermögen der Formen, sondern eine Form des Vermögens sein, denn Raum und Zeit sollen nicht Formen, die das Vermögen als Produkte allmählich entwickelt, sondern besondere Weisen sein, welche der Thätigkeit des Vermögens von vornherein fertig vorgezeichnet sind. Ist dem aber so, dann starrt uns eine ganze Reihe von Unbegreiflichkeiten an, denn weder ist zu begreifen, wie das blosse Vermögen die fertige Form: wie die Seele, die nicht räumlich ist, ein Vermögen, dessen Form der Raum ist, in sich tragen soll, noch wie das Vermögen sich der Form bei seiner Thätigkeit bedienen soll. In letzterer Beziehung ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass aus der völligen Leerheit der allen Eindrücken gleichmässig entgegengebrachten Form wohl eine ebenso unbestimmte, allgemeine Zeit- und Raumform der Erscheinungen, keineswegs aber die Mannigfaltigkeit der einzelnen, bestimmten Formen derselben hervorgehen könnte. Die gesehenen Raumgrössen erscheinen uns als Würfel, Kreise, gerade Linien von dieser oder jener Länge u. s. w., mit einem Worte: als bestimmte Raumformen — woher diese Bestimmtheit? Aus dem Schema nicht, denn dieses ist eine *tabula rasa*, aus den Empfindungen auch nicht, denn diese haben keinerlei bestimmte Beziehung auf das Schema — wo findet das Vermögen, das die Form hat oder vielmehr ist, einen Anhaltspunkt, eine Norm, die gerade für diese bestimmte Form bestimmen könnte? Deutlich sieht man hieraus, dass, wenn man einmal zwischen der Form der Empfindungen und den Empfindungen selbst eine Kluft gezogen hat, die nicht geringer ist, als die zwischen Subjekt und Objekt, man sich vergebens nach der Verbindung umsehen wird, die unleugbar zwischen beiden konstant besteht. Damit erscheint denn nunmehr jene andere Ansicht gerechtfertigt, welche es sich zur Aufgabe stellt, die bestimmten Zeit- und Raumformen einzeln aus den Beschaffenheiten der Vorstellungen selbst zu entwickeln. Die Durchführung derselben bildet den Gegenstand dieses Hauptstückes, die Formulierung des Problems selbst aber gestattet uns schon hier, vor einer Verwechselung zu warnen, deren Nichtbeachtung von den

schlimmsten Folgen begleitet war. Soll nämlich das Gesetz gefunden werden, nach welchem die beiden genannten Formen sich aus den Vorstellungen entwickeln, so bedarf es dazu der strengen Festhaltung des psychologischen Standpunktes und der Fernhaltung der metaphysischen Seite der Frage. In der Psychologie kann es sich nämlich niemals um Bestimmung dessen handeln, was Zeit und Raum an sich sind, d. h. welche Bedeutung sie für das wirkliche Sein und Geschehen besitzen, sondern lediglich um die Erklärung des zeitlichen und räumlichen Vorstellens aus den Vorstellungen, d. h. eines psychischen Phänomens aus dem wirklichen psychischen Geschehen. Die Scheidelinie, welche die Vorstellung von allem trennt, was ausser der Seele ist und geschieht, ist auch die Grenzlinie unserer Untersuchungen, und wir wiederholen bloss, dass, wie man sich immer das Korrelat der Vorstellung ausser der Vorstellung denken mag, man doch die Vorstellung niemals als dessen unmittelbare Wiedergabe denken darf (§ 8).

Anmerkung. Die Sorgfalt, mit der die Psychologie der Gegenwart das Entstehen des räumlichen und zeitlichen Vorstellens behandelt, kontrastiert merkwürdig zu der Unbefangenheit, mit welcher die ältere Psychologie das ganze Problem ignorierte. Wie der alten Metaphysik der Raum einfach als Attribut der körperlichen Substanz galt (noch bei Descartes bildet die *extensio in longum, latum et profundum* die *præcipua proprietas* der körperlichen Substanz, Pr. I, 53.), so galt auch der Psychologie jener Zeit der Raum einfach als eine von den Qualitäten des Gesichtes und des Tastsinnes, die Zeit als eine Qualität des Gehörs, so dass sie nicht einmal von dem Vorteile Gebrauch machte, den ihr die Aristotelische Stellung des Gemeinsinnes darbot (§ 33, Anm. 2). Ja, sie ging dabei so weit, selbst dann noch, nachdem Farbe, Wärme, Geruch ihre Eigenschaft als Abspiegelung der Qualitäten des Aussendinges abgelegt hatten, die objektive Bedeutung der räumlichen Bestimmungen aufrecht zu erhalten, wie dies im Altertume bei Demokrit (s. Zeller, a. a. O. I, S. 595), in der neueren Zeit bei Locke der Fall gewesen (a. a. O. II, 31, § 2, s. auch II, 13, § 2 und 15, § 2). Die Folge dieser Erscheinung, die selbst dann noch fortdauerte, nachdem die formale Bedeutung des Raumes für die Substanzen selbst durch Leibniz zur Anerkennung gekommen war, zeigte sich darin, dass die ältere Psychologie, wo sie überhaupt auf das Raumphänomen einging, mit der Vorstellung des Aussendinges begann, aus dieser die Körperformen ableitete und schliesslich von da aus durch eine Reihe von Abstraktionen bei der Vorstellung der Fläche und der Linie anlangte. An der Empfindung des Raumes nahm der Sensualismus so wenig Anstoss, als der Intellektualismus der vorkant'schen Zeit; man vergleiche nur z. B. Condillac (Tr. des sens., II, 7, § 24 et seq.) mit Descartes (Pr. II, 10), ja selbst Berkeley macht keine Ausnahme, denn wie oft er auch die Versicherung wiederholt, Raum sei nichts als eine Idee (a. a. O. 9, 15, 49), und Zeit nichts als die Succession der Ideen im Bewusstsein (ebend. 98), steht bei ihm doch am Ende die Ausdehnung neben Härte und Farbe unter den *sensible qualities* (ebend. 99). Merkwürdigerweise steht aus der ganzen Gruppe der Philosophie jener Zeit niemand Kant so nahe, als gerade Hobbes mit seiner Erklärung, Zeit sei nirgends zu finden, als

in unseren Vorstellungen, und Raum sei ein *imaginarium, quia merum phantasma* (Elem. phil. VII, 2 und 3). Auch die Leibniz'sche Psychologie, die doch sowohl die richtigen Definitionen des Raumes und der Zeit, als die unumwundene Anerkennung des idealen Charakters vor sich hatte (Leibnitii Opp. p. 739 a u. b, p. 741, 6 u. Nouv. Ess. II, § 4, Opp. p. 230 a), geriet durch die Verfolgung der Harmoniehypothese zu der vulgären Auffassung des Raumes als Abspiegelung des *nexus rerum* in der Aussenwelt *(lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'apperçoit de cet ordre des choses entr'elles,* l. c. p. 752 a; vergl. die eigentümliche Durchführung dieses Gedankens p. 768 a et seq., und Wolff, Ps. rat. § 95 und § 104). Für die Art und Weise, wie L. sich den Raum als Eigenschaft des Objektes dachte, ist besonders bezeichnend die Stelle aus seinem *examen des princ. de Malebranche: L'étendue a besoin d'un sujet, elle est quelque chose de relatif à ce sujet, comme la durée. Elle suppose même quelque chose d'antérieur dans ce sujet. Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté, dans le corps en général une étendue ou diffusion . . . . . de la matérialité* (Opp. p. 692 b). Eine eigentümliche Stellung nimmt Reid der ganzen Frage gegenüber ein, indem ihm die Ausdehnung zwar als primäre Qualität zu den Eigenschaften des Objektes gehört, jene Ausdehnung aber, die eine Qualität des Tastsinnes, als des Sinnes der ersten Qualitäten, abgiebt, gar keine Ähnlichkeit zu der objektiven Ausdehnung besitzt und daher, gleich der Härte, nur als ein natürliches Zeichen für dieselbe gelten kann (Inq. p. 120 ff.) Schliesslich läuft doch R.'s ganze Auffassung dahinaus, dass der Raum nur eine Folge des Daseins der Aussendinge bildet, von dem wir jenen ursprünglichen Glauben besitzen, der die Perceptionen des Gesichtes und des Tastsinnes begleitet. Reids Standpunkt ist im wesentlichen auch der der neueren schottischen Schule, wie namentlich Browns und Paynes, soweit dieselbe nicht wieder in die alte banale Behauptung zurücksinkt: die Vorstellung der Ausdehnung sei einfach in der Ausdehnung des Tastorganes gegeben, wie dies z. B. bei Lyall der Fall ist (a. a. O. p. 40 u. 51).

Die eigentlich psychologische Behandlung der Lehre von der Zeit und dem Raume beginnt erst mit Kant. Interessant ist dabei, dass Kant mit derselben schon vor dem Erscheinen seiner Kr. d. r. Vr. vollkommen im Reinen war, wie sie denn jenes Kapitel der Dissertation: *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) bildet, das fast ganz unverändert in die transcendentale Ästhetik der Kr. d. r. Vr. übergegangen ist. Der Theorie Kants gemäss ist an jeder Erscheinung Materie und Form zu unterscheiden: jene ist das, „was der Empfindung korrespondiert", diese, „was macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird". Da nun die Form der Erscheinung nicht wieder eine Empfindung sein kann, so ist uns zwar „die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereit liegen". Diese reine Form der Sinnlichkeit heisst die reine Anschauung und ist bei den Gegenständen des äusseren Sinnes der Raum, bei den Auffassungen des inneren die Zeit (K. d. r. Vr. W. W. II, S. 32, 37, 42). Vermittelst des äusseren Sinnes stellen wir uns also Gegenstände im Raume vor, weil der Raum die subjektive Bedingung ist, unter der allein äussere Anschauung möglich ist. In diesen Sätzen ist nun ein gutes Stück eines überwundenen Dogmatismus enthalten, den wir niemals gelten zu

lassen vermögen. Kant denkt bei dem Sinne gleich an den Gegenstand des Sinnes, und dann ist es in der That richtig, aber auch tautologisch, dass der Gegenstand des äusseren Sinnes in die Aussenwelt, d. h. in den Raum ausser dem Subjekte zu stehen kommt. Aber in Wirklichkeit steht das Problem weder in der einen, noch in der anderen Beziehung so, wie es Kant stellte. Der Sinn giebt uns keinen Gegenstand, sondern nur Empfindungen, und der Raum der Empfindungen ist zunächst nur eine Form der Empfindungen und nicht der Raum der Gegenstände des äusseren Sinnes. Das Gehör ist auch ein äusserer Sinn, wenn es aber einen Ton percipiert, dann percipiert es ihn so wenig, wie der Körpersinn den Schmerz „als Gegenstand im Raume", und wenn wir einen Ton neben dem anderen, einen Schmerz neben dem anderen vorstellen, so stellen wir sie nicht in dem (einen und allgemeinen), sondern in einem Raume (ohne Beziehung zu anderen Räumen) vor. Der tönende Gegenstand steht freilich im Raume ausser uns, und die tönenden Gegenstände stehen in demselben äusseren Raume; aber nicht die Gegenstände, von denen die Töne kommen, sondern die Töne selbst sind das, was der Sinn empfindet, und nicht den Raum der Aussenwelt, sondern einen idealen Raum in mir meine ich, wenn ich sage, dass die Terz ihre Stelle hat zwischen dem Grundtone und der Quinte. Mit einem Worte: Kant hat das Phänomen der Raumanschauung mit dem der Projektion verwechselt (s. a. a. O. S. 307). Zu dieser Verwechselung war aber Kant durchaus nicht berechtigt, denn statt bei dem Gegebensein der Erscheinung als Vorstellung stehen zu bleiben und, wo von den Formen der Erscheinung die Rede ist, nach den Formen der Vorstellungen zu fragen, folgt er seiner Tendenz, die Erscheinung zum Gegenstand zu hypostasieren, und postuliert sofort, wie für die Materie derselben das unbekannte Korrelat im Dinge an sich, so für dessen Form das fertige Raumschema im Subjekte. Kant setzt auch auf diesen Punkt das Doppelspiel fort, das sich durch die erste Hälfte seiner Kr. d. r. Vr. hindurchzieht: er fasst den Gegenstand als Erscheinung (S. 32), um sogleich wieder die Erscheinung als Gegenstand aufzufassen und von ihr zu reden, wie der Dogmatismus von den Gegenständen gesprochen hatte oder doch hätte sprechen können. Am Ende bleiben die Vorstellungen ihrer Materie nach doch die Repräsentationen der Objekte, und der unendliche Raum bleibt der unendliche Raum, nur dass das Objekt Ding an sich heisst, und der Raum statt ausser — in dem Subjekt liegt. Fragen wir nun, nachdem wir die Umgestaltung des Raumproblems in das Projektionsproblem besprochen haben, wie Kant das so gefasste Problem selbst zur Lösung bringt. Die Antwort lautet: einfach dadurch, dass er alle Vorstellungen, deren er dabei bedarf, als fertig annimmt und alles Vorstellen, das sich ihrer bemächtigt, als unerklärbar zurückweist. Das Projizieren setzt voraus die Vorstellung des Gegenstandes und die Vorstellung des äusseren Raumes; für Kant ist der Gegenstand die gegebene Erscheinung und der Raum der „ursprünglich gegebene unendliche Raum"; das Projizieren besteht darin, dass dem bestimmten Gegenstand die bestimmte Stelle im Raume angewiesen wird — aber die Bestimmung dieser Beziehung kommt bei Kant gar nicht zur Frage, sondern bleibt, wie es scheint, der produktiven Einbildungskraft überlassen (§ 84, Anm. 1). Kant erkennt die Unmöglichkeit einer Erklärung der Projektion an, verwechselt aber dabei die auch bei dem strengsten Idealismus mögliche psychologische Erklärung mit der von seinem Standpunkte aus allerdings unmöglichen metaphysischen (a. a. O. S. 313). Ist es gewissermassen schon ein Widerspruch, zu sagen: der unendliche Raum sei als unendliche Grösse gegeben und werde

als solche vorgestellt (§ 36), so ist es weiterhin eine unerträgliche Geschraubtheit, die Vorstellungen des Endlichen aus der Negation der Vorstellung des Unendlichen, und das Volle aus Verneinung des Leeren abzuleiten, und dies zwar umsomehr, als Kant diese Ableitung eigentlich zu geben gar nicht vermag. Schwebt auch dem Tiere, das ja offenbar auch die Gegenstände seines äusseren Sinnes projiziert, ein unendliches Raumschema vor, oder, wenn die transcendentale Ästhetik nur von dem Menschen gelten soll: was ersetzt dem Tier die reine Anschauung? Hat das Kind wirklich die Vorstellung des unendlichen Raumes vor den Vorstellungen der endlichen Räume, und gewinnt es diese aus jener erst durch Vollziehung schwieriger mathematischer Konstruktionen? Macht man sich die letztere Frage nur einigermassen klar, so gelangt man bei einer äusserst bedenklichen Seite der transcendentalen Ästhetik an. Ist nämlich die reine Form der Anschauung selbst keine Anschauung, dann ist der Satz: „die reine Form der Anschauung wird reine Anschauung heissen“ (S. 32) eine jener gefährlichen Nominaldefinitionen, welche das Problem abschneiden, statt seine Lösung anzubahnen. Heisst es weiter an einem anderen Orte: „die Raumvorstellung ist nicht angeboren, weil es immer bestimmter Eindrücke bedarf, um das Erkenntnisvermögen zu der Vorstellung eines Objektes zu bestimmen“ (W. W. I, S. 445) — nun dann ist die reine Anschauung des Raumes keine Vorstellung *a priori*, weil als Vorstellung nicht *a priori*, sondern *a posteriori* und als apriorisch nicht Vorstellung, weil keine Erscheinung, so dass von den bekannten vier Bestimmungen der transcendentalen Ästhetik nicht eine aufrecht bleibt. Wie man sich diesen Gedanken immer zurechtlegen mag: in der Vorstellung des Raumes selbst, d. h. in der reinen Anschauung des Raumes, ist das Stoff der Anschauung geworden, was niemals Stoff einer Anschauung werden kann: die reine Form selbst. Schliesslich sei noch einer anderen Konsequenz erwähnt, zu der Kants Verwechselung der Projektion mit der Raumanschauung notwendig geführt hat. Drängt Kant einerseits dem die Raumform auf, das sie an sich gar nicht hat, wie dem Tone und Geruche, so ignoriert er sie andererseits überall dort, wo ihr Träger nicht projiziert wird. Die Raumreihen, in die unsere Gedanken auseinandertreten (§ 77), das Farbendreieck (§ 36), die Tonlinie (§ 38), sind auch Raumformen, — wo aber ist ihr Raum in der Kant'schen Raumtheorie? Für diese letztere giebt es nur einen Raum: den Raum, in den wir unsere Wahrnehmungen hineinprojizieren, und den die Geometrie ausmisst — in Wirklichkeit aber haben wir mehr als e i n Raumschema und, wenn man will, in allem Ernste mehrere unendliche Räume; denn der Raum, in den meine Begriffe eingeordnet sind, steht zu dem Raume meiner Projektionen so ausser aller Beziehung, wie zu dem Raume meiner Tonwelt, und am Ende webt jeder Sinn sein eigenes Raumgewebe, wie die Folge zeigen wird. Gleichwohl aber verliert trotz aller hervorgehobenen Mängel Kants Theorie ihre epochemachende Bedeutung auch für uns keineswegs. Ihr bleibt das grosse Verdienst ungeschmälert: die Unmöglichkeit des Gegebenseins der Raum- und Zeitform in der und durch die Empfindung schlagend nachgewiesen zu haben. In d i e s e m Sinne behält Kant mit seiner Behauptung der Apriorität von Zeit und Raum gewiss Recht, nur dass der Ursprung dieser Apriorität nicht in fertigen Formen vor aller Empfindung, sondern in konstanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformierten Eigentümlichkeiten der Sinnlichkeit, sondern in dem formierenden Mechanismus der W e c h s e l w i r k u n g der Vorstellungen gesucht werden muss. In der Verkennung dieses Zusammenhanges lag das Hauptgebrechen der Kant'schen Theorie: sie

hat falsch geschieden, was sie richtig unterschieden hat, und dies ist auch der Punkt geworden, gegen den der erste Angriff gerichtet gewesen ist, den die Kant'sche Theorie zu bestehen hatte. Tetens gebührt das Verdienst, denselben bereits zu einer Zeit aufgefunden zu haben, wo Kants Ansicht nur aus dessen oben erwähnter Dissertation bekannt war (a. a. O. I, S. 360). Auch K. L. Reinhold bemerkte den Widerspruch, den Kant in der Vorstellung des Raumes stehen gelassen hatte, und löste ihn dadurch, dass er die Spontaneität auf ihre eigene Receptivität jenen Formen gemäss wirken liess, wodurch das, was vorher als blosse Form im blossen Vorstellungsvermögen vor aller wirklichen Vorstellung bestimmt war, als Stoff in einer wirklichen bestimmten Vorstellung bestimmt wird (Th. d. V. S. 300). Auf diese Weise kam Reinhold dahin, den empirischen Ursprung der Raumvorstellung durch Abstraktion zuzugestehen, dabei aber zwar nicht der Vorstellung selbst, wohl aber deren Stoffe das empirische Dasein im Gemüte zu erhalten, weil „dieser lediglich durch die Form des äusseren Sinnes *a priori* im Gemüte bestimmt ist“ (ebend. S. 391 und 400). Damit war man nun glücklich bei jener mythischen Selbstbefruchtung und Selbstentzweiung des Gemütes angelangt, die so sehr im Sinne J. G. Fichtes gelegen war, und hatte überdies noch zu der apriorischen Form den apriorischen Stoff gefunden, ohne gleichwohl der bestimmten Vorstellung selbst habhaft geworden zu sein. Fries und Tourtual führten Kants Grundgedanken insofern weiter durch, als sie den äusseren Sinn in die einzelnen Sinne auflösten und im Zusammenhange damit die Raumform aus dem Gemüte in die Sinne selbst verlegten. Fries fand keinen Anstoss daran, dass das Auge mit einem Blicke eine bestimmte Nebenordnung gefärbter Gegenstände zeige, dass die Ausbreitung der Farben unmittelbar vor dem Auge liege, dass jedem Sinne seine natürliche Mathematik zukomme u. s. w. (Anthr. I, S. 29 u. 33); Tourtual versuchte sogar eine Ableitung der Raumanschauung aus der Räumlichkeit des Sinnesorganes (a. a. O. S. 147). Am weitesten dürfte wohl Abicht sich entfernt haben, wenn er 1) dem äusseren Sinne nicht bloss die reine Form des Raumes zusprach, sondern ihn auch die reine materiale Vorstellung „von einem unendlich mannigfaltigen Äusseren äusserer Dinge“ hervorbringen liess, 2) die reinen Formen nicht bloss passiv, sondern als „aktive Sinneskräfte“ auffasste und 3) die Raumform auch auf den inneren Sinn ausdehnte, „weil auch mein Bewusstsein und meine Vorstellungen als irgendwo bestehend angenommen werden müssen“ (Syst. d. Elementar. Ph. S. 42–50).

Ganz über Kant hinaus geht J. G. Fichte mit seinem treffenden Vorwurfe: Kant habe, wie das Ding an sich ausser dem Subjekte, so in dem Subjekte die reine Anschauung empirisch angenommen und nicht apriorisch deduziert; seine eigene Deduktion geht der Hauptsache nach dahin, Zeit und Raum aus der Notwendigkeit der Unterscheidung einer Anschauung von den übrigen abzuleiten (Grundr. d. Eigentüml. W. W. 1, S. 374 ff.). Der Idealismus sah sich von seinem Standpunkte aus genötigt, die psychologische Seite wieder fallen oder vielmehr in der metaphysischen aufgehen zu lassen. Dies ist schon in der Identitätsphilosophie der Fall. Ihr gilt der Raum einfach als Form der Äusserlichkeit, die Zeit als Form der Innerlichkeit, und die Frage nach dem räumlichen und zeitlichen Vorstellen erledigt sich durch den Hinweis, dass ein Teil der Sinne als verinnerlichter Raum ihr Objekt in die Raum-, der andere analog in die Zeitform versetzt — eine Begrenzung, deren Notwendigkeit sich wieder aus der Differenzierung des Selbstgefühles zum Sinne unmittelbar ergab. Eine solche Ausdeutung der Sinne, bei der die Parallelstellung des Dualismus von Hart und

Weich mit dem von Zeit und Raum den Grundgedanken bildet, kommt schon bei Schelling vor (W. W. VII, S. 249); weitere Belege geben die § 44 Anm. 1 citierten Stellen bei Troxler, Klein und Kessler. In diesem Sinne erklärt auch Röse die Zeit als den Ausdruck des ewig wiederkehrenden Desselbigen, den Raum als den des ewig wiederkehrenden Anderssein (a. a. O. S. 109). Für die Hegel'sche Psychologie ist der Raum reine Äusserlichkeit („die abstrakte Allgemeinheit des Aussersichseins der Natur“, Enc. § 254), die Zeit die reine Negation des Aussereinander, daher sich ihr die Theorie beider einfach damit erledigt, dass die Intelligenz den Inhalt der Empfindung (seiner Mannigfaltigkeit wegen) als Aussersichseiendes bestimmt und in Raum und Zeit hinauswirft (Enc. § 448; s. auch Michelet, a. a. O. S. 273). In der Raumtheorie Hegels erscheinen somit zwei heterogene Standpunkte vereinigt: jener der Kant'schen Ästhetik und der der naturphilosophischen Sinnestheorie. In vollkommener Übereinstimmung mit Kant gelten ihr Raum und Zeit als Formen der Anschauung, weil als Formen der Äusserlichkeit, und die „Empfindungen werden durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt“, nur dass, während bei Kant die Formen der Anschauung Formen der blossen Receptivität sind, sie bei Hegel aus einem Diremptionsakte zwischen Subjekt und Objekt hervorgehen. Aber eben darum setzen sich die Mängel der Kant'schen Theorie ohne weiteres auch auf die Hegels fort. Erstlich fällt auch für Hegel die Frage nach dem Raume mit jener nach der Projektion zusammen, und zweitens vermag auch Hegel, bei dem lediglich an die Stelle des leeren Vermögens die eben so leere That des Geistes tritt, es nicht, den bestimmten Zusammenhang zwischen dem einzelnen Stoffe und der einzelnen Form nachzuweisen; denn ist Raum lediglich die Diremption der Intelligenz von ihrer Äusserlichkeit, nun, dann ist diese Diremption eben so wohl vollzogen, wenn jene diese als Kugel, als wenn sie dieselbe als Pyramide anschaut. Ja bei Hegel treten diese beiden Mängel eigentlich noch fühlbarer auf als bei Kant, weil Hegel die Projektion auch auf die Zeit ausdehnt und bei der Anschauung gerade die Einzelnheit und Bestimmtheit des Objektes betont (Enc. § 445 Zus. u. § 448 Zus.). Hierzu kommt nun das zweite der erwähnten beiden Momente. Zeit und Raum haben nämlich nicht bloss die Bedeutung subjektiver Formen des Geistes, sondern „die Dinge sind in Wahrheit selbst räumlich und zeitlich, denn diese Formen sind ihnen nicht einseitig von unserer Anschauung angethan, sondern von dem ansich-seienden unendlichen Geiste, von der schöpferischen Idee schon ursprünglich anerschaffen“ (ebenda 448 Zus.; Erdmann, Grundr. § 96 Anm.). Verbindet man diese Anschauungsweise weiter mit Hegels bekannter, der Identitätsphilosophie entnommener Auffassung der Empfindung (§ 32 Anm. 2), so ergiebt sich ein unmittelbares Zusammenfallen von Zeit und Raum mit der Empfindung, das wieder stark an die vorkantische Vorstellungsweise erinnert. Denn wenn das Gesicht der Sinn des physikalisch gewordenen Raumes, das Gehör jener der Zeit ist (Enc. § 401 Zus.), dann bringt die Anschauung nur jene Form zum Bewusstsein und zur Vorstellung, die schon stoffartig in der Empfindung gelegen war (vergl. hierzu besonders Schaller, a. a. O. I, S. 241). Eine aufmerksame Betrachtung lässt den Widerspruch, der zwischen diesen beiden Bestimmungen besteht, nicht verkennen. Hegel scheint ihn gefühlt zu haben, wenn er das Eingehen auf die Frage nach der Realität der Zeit und des Raumes als ein Zeichen von „Borniertheit“ erklärt hat (Enc. § 448 Zus.). In der Fortentwickelung der Psychologie der Hegel'schen Schule scheint das erste Moment über das zweite die Oberhand gewonnen zu haben, so dass es in dieser Beziehung in der That der nachdrücklichsten

Anregung von Seite der neueren Physiologie (E. H. Weber, R. Wagner, Lotze, A. W. Volkmann, Helmholtz u. a.) bedurfte, um der Raumvorstellung den Boden der organischen Bedingtheit wiederzugewinnen, der ihr als reinem Diremptionsakte des Geistes verloren zu gehen drohte. Dass sich hierbei bisweilen die Neigung geltend machte, die Gleichung zwischen der subjektiven Form der Intelligenz und der objektiven des Sinnesorganes auch von dem entgegengesetzten Gliede aus zur Lösung zu bringen, lag nahe genug (vergleiche dagegen Lotze, Mikrok. I, S. 251, und Ludwig, a. a. O. I, S. 160).

In direktem Zusammenhange mit Kant steht Schopenhauer, welcher der Kant'schen Theorie nichts wegzunehmen und nur das hinzuzufügen hat, dass, wo sie unbestimmt von Formen eines Vermögens spricht, geradezu das Gehirn zu verstehen sei, dessen Funktion darin bestehen soll, den Empfindungen mit der Form der Kausalität auch die der Zeit und des Raumes aufzuprägen (Welt a. V. I, S. 492 und II, S. 23). Auch Krauses Auffassung beruht insofern auf dem Kant'schen Grundgedanken, als sie den intelligiblen Raum seinen Ursprung aus einer der Einbildungskraft immanenten Thätigkeitsform nehmen lässt (Krause, Vorl. ü. d. Grundw. S. 42 und Anthr. S. 35; Ahrens, a. a. O. II, S. 115). In nur mehr entferntem Zusammenhange mit Kant steht I. H. Fichte, indem er seitens der Metaphysik dem Raume als Grundeigenschaft alles Realen auch objektive Bedeutung beilegt (Ps. S. 321, 326 u. 332) und seitens der Psychologie die Raumanschauung aus einem ursprünglichen Ausdehnungsgefühle (die Zeitanschauung aus einem der Seele immanenten Dauergefühle) ableitet (ebenda S. 335—337). Vergl. weiter auch Jessen (a. a. O. S. 32) und Hagen (Art. Psychol. in Wagners H. W. B. II, S. 710). Unter den Physiologen, welchen Kant eigentlich, wie oben bemerkt wurde, einen bequemen Anhaltspunkt darbot, schloss sich Kant insbesondere J. Müller an. „Der Begriff des Raumes kann nicht erzogen werden, vielmehr ist die Anschauung des Raumes oder der Zeit eine notwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen. Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts, als uns selbst räumlich, wenn lediglich von Empfindung, von Sinn die Rede ist, und so viel unterscheiden wir von einem objektiven und erfüllten Raum durch das Urteil, als Raumteile unserer selbst im Zustande der Affektion sind mit dem begleitenden Bewusstsein der äusseren Ursache der Sinneserregung" (Zur vergl. Physiol. des Ges. 54). Ähnlich wie J. Müller weiterhin die Vorstellung der dritten Raumdimension dem Urteile zuschrieb, unterscheidet auch in neuerer Zeit Classen in der Anschauung die Empfindung, der die Raumform zukommt, und das Urteil, das diese Form weiter zu verarbeiten berufen ist. Über Müller hinaus ging noch Hering, indem er der Netzhaut nicht nur eine vollständige Anschauung ihrer eigenen Räumlichkeit, sondern sogar das Vermögen beilegt, die Distanzen ihrer Erregungsstellen nicht nach den wirklichen Bögen auf ihr, sondern nach den Sehnen ausser ihr zu berechnen. Noch näher zu Kant stehen Liebmann (a. a. O. S. 108) und Vierordt, letzterer wenigstens insoweit, als ihm Zeit und Raum als „angeborene Eigenschaften der Sinnlichkeit" gelten (a. a. O. S. 190), während freilich wieder die „Empfindung der Zeitgrösse" (ebenda S. 1) stark mit Kant kontrastiert. Die im Texte als Resultat festgehaltene Ansicht ist ausserhalb der Herbart'schen Schule (s. bes. Waitz, Lehrb. § 17, und Stiedenroth, a. a. O. I, S. 241) besonders von Lotze und z. T. auch von Wundt vertreten. Der Einfluss der Kant'schen Auffassung der Raumanschauung ist auch in der englischen und französischen Psychologie

der Gegenwart nicht zu verkennen. Garnier fühlt die Unhaltbarkeit der alten Theorie, weiss aber keinen anderen Ausweg zu finden, als dass er in Anlehnung an die schottische Schule den Raum als die Realität einer Empfindung eines Immateriellen auffasst (a. a. O. II, p. 42). Unter den englischen Psychologen vertritt W. Hamilton die Kant'sche Apriorität der Raumanschauung, wobei er sich auf die Unmöglichkeit stützt, in unserem Seelenleben von der Raumvorstellung gänzlich zu abstrahieren. Gegen dieses Argument machte Spencer sehr richtig den Einwand, dass wir in der That Vorstellungen, ja selbst Empfindungen besitzen, die ursprünglich der Raumform gänzlich entbehren (a. a. O. II, § 339). Spencers eigene Theorie beruht auf dem Grundgedanken, dass Zeit und Raum zu jenen ursprünglichen Bewusstseinselementen gehören, die ausser den Empfindungen gegeben sind (ebenda I, § 69 u. § 71) und dass jene Wechselbeziehungen zwischen Gefühls-, Tast- und Muskelempfindungen, welche dieses Bewusstsein evolvieren, abgesehen von der individuellen Erfahrung des Subjektes, durch die Vererbung prädeterminiert werden. In diesem Sinne glaubt Spencer seine „Entwickelungshypothese" als Vermittelung der Kant'schen und der empirischen Erklärung bezeichnen zu können, indem sie die Raumanschauung des Individuums für dieses selbst als apriorisch, auf die Entwickelungsreihe, deren Endglied das Individuum ist, bezogen als aposteriorisch erscheinen lässt (a. a. O. II, S. 330—332). Nimmt sich nun auch diese Darstellung ziemlich geschraubt aus, so ist Spencer doch das Verdienst einer geschickten Bekämpfung der Kant'schen „Aprioritätshypothese" nicht abzusprechen.

A. Vom zeitlichen Vorstellen.

§ 87. Die Zeitreihe (Zeitfolge).

Man könnte sich versucht fühlen, die Frage nach dem Ursprunge des zeitlichen Vorstellens einfach durch den Hinweis auf die Vorstellungsreihe zu beantworten, deren Glieder, vom Anfangsgliede aus angeregt, nacheinander in ihre vollen Klarheitsgrade eintreten (§ 76). Dem gegenüber muss hervorgehoben werden, dass die succedierenden Vorstellungen noch nicht die Vorstellung der Succession sind, weil das successive Vorstellen nicht das Vorstellen der Succession ist. Folgt der Vorstellung A die Vorstellung B, so vertauscht das Bewusstsein eben eine Bestimmtheit mit der anderen: dass B nach A komme, ist für unser Bewusstsein nirgends vorhanden, weil dieses Nach weder in der einen, noch in der andern, noch in einer dritten Vorstellung gegeben ist. Das Vorstellen des Nacheinander von A und B ist ein anderes Vorstellen als jenes, das A und B zur Geltung gebracht hat, aber eben dieses andere Vorstellen ist nicht vorhanden, so lange nur das Vorstellen des A und des B vorhanden ist. Ja wenn man das Ganze scharf ins Auge fasst, ergiebt sich die Antithese, dass die Vorstellungen A und B, um im Nacheinander vorgestellt zu werden, gerade gleichzeitig vorgestellt werden, d. h. damit die Vorstellungen nacheinander erscheinen, muss ihr Vorstellen gegenwärtig

sein. In diesem scheinbaren Paradoxon liegt nun der richtige Ausgangspunkt für die Erklärung des Phänomens selbst.[1]) Damit etwas als vergangen erkannt werde, muss es nämlich auf ein Anderes bezogen werden, das wenigstens für den Akt dieser Beziehung feststeht; damit wir uns einer Vorstellung als abgelaufen bewusst werden, müssen wir sie auf eine andere Vorstellung beziehen, die uns festzustehen scheint. Diesen Dienst erweist uns die Vorstellung des Gegenwärtigen. Nun könnte es für den ersten Schein als paradox erscheinen, die Erklärung des Zeitvorstellens von der Gegebenheit einer Zeitbestimmung selbst abhängig zu machen. Allein die Gegenwart ist zunächst und, wie sie hier genommen wird, gar keine Zeit, sondern, wie der Punkt das Raumlose vor dem Raume, das absolut Zeitlose, das den Zeitbestimmungen zu Grunde liegt. Zeit ist Succession, die Gegenwart ist keine Succession, und was Succession in sich enthält, ist keine Gegenwart (Gegenwart als Moment in der Zeitfolge). Dem, der sich in die Gegenwart vertieft, verfliesst keine Zeit, dem Glücklichen schlägt keine Stunde; den Ablauf der Zeit bemerken, heisst aus der Gegenwart erwachen. Als Vorstellung eines Gegenwärtigen gilt uns aber zunächst jede Vorstellung, die uns als Empfindung gilt, im Gegensatze zu der Reproduktion und der zwar ursprünglichen, aber somatisch nicht mehr gedeckten Vorstellung. Das Gegenwärtige ist das Empfundene, denn gegenwärtig nennen wir, was eben wirklich da ist, wirklich da zu sein scheint, aber nur, was empfunden wird; was nicht gegenwärtig ist, kann nicht empfunden, sondern nur durch Vorstellungen vorgestellt werden, die keine Empfindungen sind. So verwandelt sich der Gegensatz des Gegenwärtigen zum Nichtgegenwärtigen in den von Empfindung und blosser Vorstellung (reproduzierter Vorstellung oder Residuum aus der Empfindung, § 81), und das Vorstellen, das diesen Gegensatz zu seinem Vorgestellten hat, bringt die Succession zum Bewusstsein. Sind A, B, C einander ablösende Empfindungen (etwa Töne einer an unserem Ohr vorüberziehenden Melodie), so ist es offenbar unmöglich, in einem und demselben Momente mehr als bloss eine von ihnen als Empfindung zu haben, d. h. kulminiert eine der Vorstellungen auf ihrer Lebhaftigkeits- und Fixierungshöhe, so sinken die beiden anderen zu matten, der Hemmung preisgegebenen Vorstellungen herab, die Gegenwart einer von ihnen schliesst die der anderen aus. Diese Ausschliessung ist zunächst rein negativ, A und C sind nicht gegenwärtig wenn es B ist: soll es zu einem Zeitvorstellen kommen, so muss sich das Nichtgegenwärtig aus der negativen zu der positiven Form erheben und aus dem blossen Nichtjetzt ein Vor oder Nach werden. Soll dies aber

geschehen, dann ist es unerlässlich, dass zu dem blossen Mangel des Empfindungscharakters bei A und C noch etwas Positives hinzutrete: eine Wechselwirkung mit B, durch die eben das Verhältnis zum Gegenwärtigen zum Vorstellen gebracht wird. Dies geschieht, indem A und C, doch jedes in anderer Weise, gegen B streben. A, obwohl aus dem Empfindungsfokus getreten, strebt, sich als Empfindung, d. h. in seinem vollen Lebhaftigkeitsgrade, zu behaupten gegen B, B weist dieses Streben ab, und in dem Reflexe, den das Vorstellen des A in und auf sich selbst erleidet, liegt das Bewusstwerden der Zeit als eine Qualität des A, d. h. das Vorstellen seines Nichtmehr. Würde A dem B ohne allen Widerstand weichen, dann würden wir von diesem Nichtmehr des A nichts erfahren; darin aber, dass A gegen B anstrebt und dass dieses Anstreben blosses Streben bleibt, das seines Eeffektes verlustig geworden ist, liegt das Bewusstsein des Nichtmehr. Ähnliches gilt auch nach der anderen Seite hin. Auch C ist eine blosse und zwar eine reproduzierte Vorstellung, die gegen B strebt, aber der Unterschied zu A liegt darin, dass, während A von B verdrängt, dem B widerstrebt, C, indem es B zu verdrängen strebt, gegen B anstrebt, d. h. während A sinkt, trotzdem es sich zu behaupten strebt, C sein Ziel zu erreichen nicht vermag, trotzdem es die Tendenz hat zu steigen. Liegt in dem Nichtmehr des A das Bewusstwerden der Unmöglichkeit, A festzuhalten dem B gegenüber, so liegt in dem Nochnicht des C das der Unmöglichkeit, B zu entfernen zu gunsten des C. Nichtmehr ist, was dem Gegenwärtigen weichen muss, Nochnicht ist, dem die Gegenwart nicht weichen will; beide sind Prätendenten, von denen jener die Krone, die er besessen, verloren, dieser um eine Krone wirbt, die er noch nicht getragen hat. Die Gegenwart negiert, was nichtmehr, wie was nochnicht ist, aber jenes im positiven, dieses im negativen Sinne, denn das eine zerstört sie, gegen das andere erhält sie sich bloss in ihrem Selbst; zu jenem verhält sie sich, wie sich die Zukunft zu verhalten strebt zur Gegenwart, und zu diesem verhält sie sich, wie die Vergangenheit sich verhalten möchte zur Gegenwart; das Gegenwärtige steht. Vergangenes und Künftiges sind in Bewegung, jenes ist gegangen, dieses will herankommen, das Gegenwärtige wartet. Vergangen ist, was mit dem Gegenwärtigen nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade, Zukünftig: mit dessen vollem Klarheits- und Lebhaftigkeitsgrade das Gegenwärtige nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade verschmelzen kann, oder mit anderen Worten: als zukünftig wird vorgestellt, was sich zu dem Gegenwärtigen verhalten soll, wie sich dieses verhält zu dem Vergangenen. Nichtmehr

und Nochnicht sind die eigentlichen Zeitgefühle, *und wir werden der Zeit nicht anders bewusst, als durch diese Gefühle*, d. h. dadurch, dass das Vorstellen der betreffenden Vorstellungen die Form dieser Gefühle entwickelt und sie dadurch mit den Vorstellungen selbst zum Bewusstsein bringt. Die Vorstellung des Nach ist eigentlich die blosse Rückbeziehung des Jetzt auf das Nichtmehr, denn Nach ist, was als ein Jetzt vorgestellt wird, wenn ein anderes nicht mehr ist. Dass diese Gefühle und mit ihnen das in ihnen eingeschlossene Zeitbewusstsein heftig vortreten, dafür sorgen schon unsere sinnlichen Begierden, denn diese sind das, was die blossen Vorstellungen gegen die Empfindung antreibt. Die sinnliche Begierde ist auf die Empfindung gerichtet und befriedigt sich nur an der Empfindung; mit der blossen Vorstellung ist ihr nicht gedient, sie will als Empfindung haben, was die Gegenwart zur blossen Vorstellung herabgesetzt hat, oder über die blosse Vorstellung nicht hinauskommen lässt. Der sinnlichen Begierde, mag sie zurück- oder vorgreifen, giebt die Gegenwart nicht, was sie will, und giebt, was sie nicht will. Die Begierde macht die theoretische Unterscheidung zwischen Empfindung und Reproduktion unmittelbar praktisch: das Urteil findet nur, was sie gesucht, beantwortet nur, wonach sie gefragt hat, ihre Verzweifelung erwärmt das kühle Urteil. Für das Urteil geht die Negation von der Gegenwart aus, für die Begierde ist das Gegenwärtige ein Negatives, weil ein Interesseloses, dem gegenüber sie ein Interesse vertritt, das ausser ihm liegt.[2]) Dass der Reihe als solcher der Zeitcharakter noch nicht zukomme, wurde im Eingange des Paragraphen gezeigt; aus dem eben Gesagten geht aber unmittelbar hervor, dass die Reihe sich dadurch zur *Zeitreihe* ausbildet, dass eines ihrer Glieder als gegenwärtig vorgestellt wird und die übrigen mit ihm in Beziehung gebracht werden. Dabei ist nur vor der Täuschung zu warnen, die aus der Verwechselung der Folge der Darstellung mit der Folge des Dargestellten entspringt, als setzte das Entstehen der Zeitreihe die Reihe als bereits entstanden voraus; in Wirklichkeit gehen meistens die beiden Prozesse der Reihenentwickelung und der Zeitauffassung gleichzeitig vor sich. Ohne der Weiterausführung dieses Gedankens hier vorzugreifen, haben wir zunächst das Schema des Entstehens des Zeitvorstellens durch einen wichtigen Zusatz von den successiven Empfindungen auf alle successiven Erscheinungen des Seelenlebens zu erweitern. Was wir nämlich an der Fixierung der Empfindung durch den somatischen Reiz gelernt haben, übertragen wir bald auch auf die rein psychische Fixierungsweise der Vorstellungen (§ 67). Wie aus einer Reihe successiver Empfindungen in einem

Momente nur eine als Empfindung gegeben sein kann, so vermögen wir auch aus einer Reihe von Vorstellungen in einem Momente nur einer unsere Aufmerksamkeit voll zuzuwenden; wie dort die Accentuierung durch den Lebhaftigkeitsgrad, so bezeichnet hier das Verweilen auf vollem Klarheitsgrade die Gegenwärtigkeit. Nur das, dem ich meine Aufmerksamkeit voll zuwende, ist mir gegenwärtig; neben der klaren Gegenwart des fest vor mich hingestellten Gedankens erscheint das abgedunkelte, schwankende Bild seines Vorgängers als vergangen, und das nicht minder matte und bewegte seines Nachfolgers als zukünftig, jenes: wenn es sich in dem Konzentrierungspunkte der Aufmerksamkeit zu behaupten, dieses: wenn es sich in ihn einzudrängen versucht. Auf diese Weise setzt sich die Zeitform von den unwillkürlichen Eindrücken des äusseren Sinnes auf die willkürlichen Wahrnehmungen des inneren fort, und es bleiben von ihr überhaupt nur jene Erscheinungsfolgen frei, die weder das sinnliche Interesse erregen, noch von dem intellektuellen in ihren Einzelnheiten ergriffen werden, wozu bei schon ausgebildeter Zeitauffassung bloss ein leiser Willensimpuls, ein Differential wirklichen Fixierens genügt. Diese beiden Arten der Zeitentwickelung hat auch die ältere Psychologie im Auge gehabt, wenn sie die Zeit als die Form sowohl des äusseren, als des inneren Sinnes, oder nachdem sie diesen hinter jenen gesetzt, als die ausschliessliche Form des letzteren zu bezeichnen pflegte. Hat eine Reihe die Zeitform bereits angenommen, dann bewährt sie diese Eigentümlichkeit auch bei späteren Reproduktionen, aber nur so weit und nur dann, wenn sich auch bei der Reproduktion die Bedingungen erneuern, dem das Zeitvorstellen ursprünglich sein Entstehen zu verdanken hat. Es ist dabei merkwürdig und wohl erklärlich, dass in der reproduzierten Zeitreihe der eigentliche zeitliche Charakter immer mehr zurücktritt, ja dass am Ende manche Zeitreihe nur mehr als blosse Reihe, d. h. als Successives ohne Bewusstwerden der Succession, reproduziert wird. Die Vergleichung der verschiedenen Zeitreihen unter einander führt uns zu einer Reihe höchst wichtiger Gedanken. Die Zeit der verschiedenen Zeitreihen ist eine verschiedene, denn die Zeitreihen stehen unter einander ausser aller Beziehung, und jede hat die Zeit, deren Vorstellen sie selbst entwickelt; die Succession, in der die Vorstellungen der Könige Roms in der memorierten Reihe aufeinander folgen, hat nichts gemein mit jener der Töne einer vorphantasierten Melodie, und von beiden verschieden ist die Zeit, von der ich mir vorstelle, dass sie über dem Vorstellen beider wirklich verstrichen sei. Aus den mannigfachen Paradoxien, die sich aus diesem Umstande ableiten lassen, wollen wir nur jene hervorheben,

die sich auf den Antagonismus der beiden Entstehungsarten der Zeitreihen beziehen.[3]) Wenn ich die Reproduktion einer Empfindung fixiere, so bezeichnet die Vorstellung als fixierte Reproduktion eine Gegenwart den weichenden Reproduktionen gegenüber, als Reproduktion eine Vergangenheit bezogen auf die vorhandenen Empfindungen, so dass es den Anschein gewinnt, als wäre die Vorstellung eine gegenwärtige und vergangene zugleich. Aus diesem Konflikte führt die Betrachtung heraus, dass wohl die Vorstellung selbst als Quale in beiden Fällen dieselbe ist, dass aber die beiden Eigentümlichkeiten, in denen sie geltend gemacht wird, zwei auseinander liegende Zeitpunkte bezeichnen, denn während die Klarheit und Bestimmtheit der Fixierung auf die Gegenwart, weist die Mattigkeit der Reproduktion auf die Vergangenheit hin. Wir legen uns demgemäss bekanntlich die Lösung derart zurecht, dass wir sagen: uns sei in der Reproduktion gegenwärtig, was als Empfindung vergangen ist. Auf diese Weise kommen wir, was von grösster Bedeutung ist, dazu: das Nacheinander von den Vorstellungen auf das Vorstellen zu übertragen. Nicht im Quale des B als solchem liegt es, im Nacheinander zu A vorgestellt zu werden, sondern in der Beziehung der Klarheits- und Lebhaftigkeitsgrade beider Vorstellungen; vorstellen kann ich B gleichzeitig mit A, aber empfinden oder fixieren kann ich nicht beide gleichzeitig. Das Nichtmehr und das Nochnicht treffen Verschiedenheiten des Vorstellens, die freilich erst an Eigentümlichkeiten der Vorstellung zum Vorschein kommen, weil die Vorstellung das ist, dessen wir bewusst werden (§ 25): die Vorstellung bleibt, was sie ist, aber die Art und Weise ihres Vorstellens ändert sich; alles Zeitbewusstsein ist als Gefühl ein Bewusstwerden des Vorstellens. Damit aber erweitert sich die Vorstellung des Gegenwärtigen zu der der Gegenwart, die des Vergangenen zur Vergangenheit, des Zukünftigen zur Zukunft. Denn in der Klarheit und Lebhaftigkeit ist alles gleichzeitige Vorstellen von Gegenwärtigem gleich und dasselbe; alles gleichzeitige Vorstellen fliesst zusammen (§ 49) und überträgt auf den Gesamtakt die gemeinsame Signatur der Einzelakte; aus der Gleichzeitigkeit eines mannigfaltigen, klaren und lebhaften Gegenwärtigen wird die klare und lebhafte Gegenwart. Diese Gegenwart wird weiterhin zu meiner Gegenwart, indem zu dem Bewusstsein der Gegenwart noch das Bewusstwerden hinzukommt, dass ich es bin, der ihre Empfindungen und Vorstellungen hat. Die Zeitreihe meiner Gegenwarten ist mein Leben, meine Zeit. rde alle dem, was ich eine Zeit nannte, den Anknüpfungspunkt darbietet (§ 10). In der Zeitreihe meiner Zeit hat alles seine Stelle, was

mir ein Zeitvorstellen gewesen ist, oder noch ist. Die Reihe der römischen Könige, die Tonfolge einer Arie, die Gedankenfolge eines zu haltenden Vortrages sind Zeitreihen, die gleichsam beziehungslos in der Luft schweben, aber dadurch, dass das Memorieren der einen, das Anhören der zweiten und das Entwerfen der dritten verschiedene Momente meines Lebens nach sich bestimmen, nehmen sie eine Beziehung auf die gemeinsame Zeitreihe dieses Lebens und dadurch auch Zeitbeziehungen unter sich an. Dabei kann es sehr wohl geschehen, dass die Verschiedenheit in der Art ihres psychischen Gegebenseins derselben Reihe verschiedene Stellen in meiner Lebensgeschichte anweist, und so kommt es, dass wir in der Reproduktion der Vergangenheit die Reproduktion der Empfindung von der Reproduktion ihrer Reproduktion und in letzterer wieder die Erinnerung des Gestern von der des Vorgestern unterscheiden lernen (§ 81). Noch kompliziertere Ausgestaltungen des Zeitvorstellens werden wir kennen lernen, sobald wir nur zum Vorstellen der Zeitfolge das der Zeitdauer gefunden haben werden.[4])

Anmerkung 1. Dergleichen Verwechselungen waren in der älteren Psychologie ganz allgemein; dass sie auch der neueren nicht fremd geworden sind, zeigen Behauptungen, wie: „während wir etwas wahrnehmen, vergeht immer eine Zeit; jeder Gegenstand daher, der unsere Sinne affiziert, wird uns in der Zeit gegeben“ (Umbreit, a. a. O. S. 40), oder: „an sich ist die Zeit bereits damit in unserem Denken gesetzt, dass wir mit unserer unterscheidenden Thätigkeit von Objekt zu Objekt fortschreiten . . . und dass schon in unserem Unterscheiden selbst ein Vorher oder Nachher, ein Prius des Thuns und ein Posterius der That implicite gegeben ist“ (Ulrici, Comp. d. Log. S. 87). Selbst Überwegs Deduktion des realen Charakters der Zeit ist von diesem Vorwurfe insofern nicht ganz frei, als sie auf der Behauptung beruht, dass unserer inneren Wahrnehmung die Vorstellungen nacheinander erscheinen, weil sie nacheinander sind (Log. § 40 u. § 44). Vergl. auch E. v. Hartmann, a. a. O. S. 267).

Anmerkung 2. Die Vergangenheit, besonders die letzte, hat doch immer noch einen Nachklang von Wirklichkeit, die Zukunft hingegen ist blosse Möglichkeit, blosser Gedanke. Der Grund liegt darin, dass wir auch in der Reproduktion noch Empfindung und Reproduktion unterscheiden (§ 81). Die letzte Vergangenheit grenzt noch an die Gegenwart, je weiter sie zurückweicht, umsomehr erscheint sie unseren Begehrungen entrückt: alles Vergangene, das Längstvergangene insbesondere, hat etwas Ehrwürdiges, Erhabenes, ja Göttliches an sich; die Vergangenheit verklärt alles, was ihr anheim gefallen ist. Die Zeitgefühle des Nichtmehr und des Nochnicht sprechen sich auch deutlich in der Art und Weise aus, in welcher die alten Sprachen die Gegensätze der Vergangenheit und Zukunft zur Gegenwart ausdrücken. Das augmentative ε des griechischen Imperfekts — eine Abschwächung des a im Sanskrit — hat zunächst nur eine negative Bedeutung: es negiert die Gegenwärtigkeit dessen, was da war, das Futurum hingegen nimmt durch sein σ die Charakteristik eines Losgehens auf etwas, eines Hinstrebens an. Andererseits kann man von dem Worte selbst sagen: es vergegenwärtige seine

Bedeutung, denn als Laut verleiht es seinem Reproduzierten den Accent sinnlicher Gegenwart. Weiter fortgesetzt würde die Betrachtung zu der tiefen Bedeutung führen, welche der Sprache in dieser Beziehung als Vergegenwärtigung des zeitlich und räumlich Abwesenden zukömmt.

Anmerkung 3. Dergleichen Paradoxien entspringen auch aus der Vergleichung der Vorstellung eines Gegenwärtigen mit der der Gegenwart (im subjektiven Sinne). Mir kann meine Gegenwart momentan nicht gegenwärtig sein, und ich kann mir dafür eine Gegenwart vorstellen, die von viel älterem Datum ist, als das Vorstellen, das sie jetzt vorstellt. Mancher Gegenwart werden wir uns nur in der Zukunft als Vergangenheit bewusst, und wir können etwas nur dann Zukunft nennen, wenn wir es in der Vergangenheit einmal vorgestellt haben. In dem Momente, da ich mir die Vergangenheit denke, ist mir ihre Vorstellung gegenwärtig und mit der Vorstellung der Gegenwart gleichzeitig; gleichzeitige Vorstellungen geben so wenig die Vorstellung einer Gleichzeitigkeit als succedierende die der Succession. Es giebt Menschen, die ihre eigentliche Gegenwart in der Vergangenheit haben, d. h. deren Gegenwart überwiegend durch Erinnerungen bestimmt wird, ja es kann selbst sein, dass diese Vergangenheit niemals eine wahre Gegenwart gewesen ist: wie die Luftschlösser ihren eigenen Raum, so haben die Luftreisen unserer Einbildungen ihre eigene Zeit u. s. w. Bei Vergleichung der zweiten Entstehungsweise des Zeitvorstellens mit der ersten darf indessen nicht übersehen werden, dass auch die Auffassung der Zeit durch eine psychische Fixierung sich eine gewisse somatische Resonanz verschaffen kann, indem das Gefühl der Anstrengung, das die Fixierung begleitet, gewisse dunkle Organempfindungen auslöst. Der sinnliche Reiz dieser Empfindungen belebt das ganze Kolorit der Gegenwart und verleiht ihm den bekannten Zug von Lebhaftigkeit, dessen auch die abstrakteste Gegenwart nicht völlig entbehrt.

Anmerkung 4. Dadurch, dass wir die einzelnen Vorstellungen in die Zeitreihe unseres Lebens einstellen, wird es uns möglich, zu bestimmen, ob wir eine Vorstellung schon lange und wie lange wir sie besitzen, indem wir uns dabei der Zeitreihe zwischen der Gegenwart und jener Vergangenheit, die durch die betreffende Vorstellung mitbestimmt wurde, als Massstab bedienen. — Im allgemeinen ist aus naheliegenden Gründen der subjektive Charakter der Zeitform viel früher erkannt worden, als jener der Raumform. Aristoteles begnügt sich in seinen Untersuchungen über die Zeit, als psychologisches Moment hervorzuheben, dass die Vorstellung der Zeit nur dort entstehen könne, wo eine Bewegung und Veränderung der Vorstellungen gegeben ist (Phys. IV, 11 und 14). Plato lässt zwar die Zeit mit der Welt zugleich vom Demiurg erschaffen werden (Tim. p. 37), hält sich aber bezüglich der Zeit doch von jener Verwirrung frei, welche seiner Raumvorstellung aus der Beimischung der Hyle erwächst. Bei den Neuplatonikern steht der rein psychische Ursprung der Zeit (d. h. der Zeitfolge) bereits fest (s. bes. die interessante Stelle bei Plotin: Enn. III, 7, 10, womit zu vergleichen: Porphyrius Sent. 44). Dies ist auch bei Augustin der Fall, der die Vorstellung der Zukunft aus der *expectatio*, die der Gegenwart aus der *attentio*, und die der Vergangenheit aus der *memoria* ableitet (Confess. XI c. 27 et 28), bezüglich des Wesens der Zeit an sich jedoch sich zu dem oft citierten Geständnis veranlasst sieht: *si nemo a me quærat, scio, si quærenti explicare velim, nescio.* Auch Descartes erkennt an, dass die Zeit (wenigstens jene, die er der Dauer im allgemeinen entgegensetzt) nur in unseren Gedanken bestehe, nur ein *modus cogitandi* sei (Princ. I, 57). Eine der ersten psychologischen Theorien gab, freilich

von einem ganz äusserlichen Standpunkte aus, Locke, indem er die Zeitfolge *(succession)* aus der Reflexion über das Mittelmass der Geschwindigkeit in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen, die Dauer aus dem Bewusstsein des eigenen und fremden Daseins während dieser Folge ableitete (a. a. O. II, 14, §§ 2 und 3). Hume geht über Locke hinaus, denn ihm steht fest, dass die Zeit weder aus dem äusseren, noch dem inneren Sinne ihren Ursprung nehme, sondern aus der eigentümlichen Art und Weise der Erscheinung der Ideen im Bewusstsein (der Succession) entspringe (Tr. on hum. nat. I, 1, 2, sec. 3, W. W. I, p. 58). Reid und Stewart erklärten die Zeitvorstellung einfach als „irreduktibel“. Auch Brown behandelt die Frage nach der Zeitvorstellung nur vorübergehend in seiner Theorie des Gedächtnisses, hebt dabei jedoch ganz richtig hervor, dass es sich lediglich um ein Verhältnis der Vorstellungen handle, bei dem die Vorstellung der Gegenwart den fixen Punkt abgebe, und dass das Zeitvorstellen stets den Charakter des Gefühles an sich trage; die Schwierigkeit, die Vorstellung des Vergangenen aus einer gegenwärtigen Vorstellung zu erklären, veranlasst ihn aber schliesslich, auf Augustins oben citiertes Wort zurückzugreifen (a. a. O. II, p. 356). Lyall erledigt vollends die ganze Frage einfach damit, dass in der Verlängerung und Wiederaufnahme des Selbstbewusstseins die Zeitvorstellung unmittelbar gegeben erscheine (a. a. O. p. 61). Bei Condillac klingt der Grundgedanke des Textes schon ziemlich bestimmt an (Tr. des sens. I, 2, § 10 und 4, § 15 ff.). Zu der Darstellung des Textes vergl. insbesondere: Waitz, Lehrb. § 52; Zimmermann, Prop. S. 258; Schilling, a. a. O. § 32 und Stiedenroth, a. a. O. I, S. 261. Mehrings etwas phrasenhafte Behauptung: „der Schatten, den das Leben der Person wirft, die Bewegung, welche die Seele in dem Kampfe der Idee mit der Wirklichkeit eingeht, abgesehen von allem Inhalt — das ist die Zeit“ (a. a. O. § 84) —, lässt wenigstens eine Ausdeutung in unserem Sinne zu. Auch Wundts Paradoxon: Denken und Zeit sind einerlei, die Zeit ist der Mensch (Vorl. I, S. 27 ff.), ist in dieser Formulierung gewiss nicht zutreffend. In Hegels Bezeichnung der Zeit hingegen als: Form und Unruhe des in sich selbst Negativen, des Entstehens und Verschwindens, worin das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist (Enc. § 448 Zus. S. 317), liegt gewiss eine psychologische Wahrheit. Ein Stück alter realistischer Auffassung der Zeit hat sich in den mystischen Ansichten der Neuzeit über das unmittelbare Schauen der Zukunft (durch den Allsinn § 44 Anm. 1) erhalten *(sunt enim omnia, sed tempore absunt, nihil est factum, quod non futurum fuerit. Cicero).* So schliesst u. a. Burdach aus der Thatsache, „dass das Leben des Individuums ein Organismus in der Zeit ist, und seine Veränderungen sowohl unter einander, als mit den Ereignissen ausser ihm durch ein geistiges Verband verknüpft sind, auf die Möglichkeit eines Vorbildens der Zukunft, das nur darum so selten sich zeigen könne, weil es durch die Thätigkeit des individuellen Verstandes oder das sinnliche Versenktsein in die Gegenwart zurückgedrängt wird“ (Bl. i. L. II, S. 286). Besonders einfach thut Schopenhauer diesen Punkt ab, indem ihm der Wille als Ding an sich von allen Raum- und Zeitverhältnissen frei ist, und daher in abnormen Zuständen vergangene und künftige Begebenheiten gerade so, wie im normalen die gegenwärtigen anschaut (Par. I, S. 300), wobei nun freilich der Gedanke nur zu deutlich durchschimmert: das Princip des Seienden umfasse ausser dem Sein auch dessen Nichtsein, was am Ende auf den alten Demokrit'schen Satz hinausläuft: auch das Nichtseiende ist. — Mit der Widerlegung unserer Ansicht nimmt man es übrigens denn doch zu leicht, wenn man sie in dem Hinweise gegeben zu haben

glaubt, dass unsere Definition der Vergangenheit und Zukunft bereits Zeit als Merkmal in sich enthalte. Gewiss ist dem so, aber die Erklärung der Vorstellung des Nacheinander beruht darum ebensowenig auf einem Zirkel, wenn sie ein Nacheinander der Vorstellungen voraussetzt, als die Reihe schon darum Zeitreihe ist, weil ihre Definition das Nacheinander in sich schliesst.

§ 88. Zeitdauer.

Unsere Theorie des Zeitvorstellens leidet noch nach einer Seite hin an einer fühlbaren Unvollständigkeit. Sie erklärt nämlich wohl jene Zeitbestimmungen, die sich bei succedierenden Vorstellungen einstellen, lässt aber jene unerklärt, welche sich da geltend macht, wo eben nichts succediert: sie beantwortet die Frage nach der Zeitfolge, aber nicht die nach der Zeitdauer. In der Vorstellung der Gegenwart als solcher ist die Dauer nicht eingeschlossen, denn mag auch die Gegenwart andauern, wir werden uns dieser Dauer darum doch nicht schon unmittelbar bewusst, denn auf die Zeitfolge bezogen, ist die Gegenwart nur der absolute Mangel jeder Zeitbestimmung. So wenig wir die Vorstellung der Folge haben, weil wir aufeinanderfolgende Vorstellungen haben, so wenig werden wir uns der Zeitdauer schon dadurch bewusst, dass eine Vorstellung andauert. Soll nun aus dieser Negation eine Position werden, d. h. soll es zu einem Bewusstwerden nicht bloss des Feststehens, sondern des Bleibens dieses Feststehens kommen, so muss das Gegenstück jenes Falles eintreten, durch den die Nichtgegenwart zur Vergangenheit oder Zukunft wurde. Dass die Gegenwart steht, erkennen wir daraus, dass anderes vergangen ist; dass sie besteht, können wir nur daraus erkennen, dass sie der Zukunft widerstrebt. Wie nämlich die Zukunft dadurch Zukunft ist, dass eine blosse Reproduktion gegen eine Gegenwart anstrebt, die ihr nicht weicht (§ 87), so wird die Gegenwart zum Beständigen dadurch, dass sie das Anstreben der Zukunft positiv abweist. Aus dem unbewussten Noch der Gegenwart wird das bewusste Nochnicht der Zukunft, aus dem Nochnichtda der Zukunft wird das bewusste Nochda der Gegenwart dadurch, dass die Erwartung auf die Gegenwart gleichsam reflektiert wird: die Gegenwart dauert, wenn sie die Erwartung der Zukunft Lügen straft. A hebt als Anfangsglied der Reihe ABC zunächst B, aber B wird nicht somatisch fixiert und kann nicht physisch fixiert werden, so lange A fixiert ist: A postuliert und negiert B in einem. Jeder Versuch des B, zu steigen, stösst auf das festgehaltene A und führt zu einer Hemmung, die vorläufig B allein zu tragen hat. Jede dieser Hemmungen schlägt wie eine Welle an A an und markiert sich an ihm, A bestätigt sich gegen jeden Angriff, setzt sich selbst jedesmal gleichsam aufs neue,

zerlegt sich in eine Mehrheit und dehnt sich in eine Reihe aus, denn die Erwartungen tragen die Dauer, die sie abweist, mit sich in die Succession fort. Durch den Andrang der Zukunft wird die Gegenwart eine Zeit und durch den gegliederten Andrang eine gegliederte gemessene Zeit. Die Gegenwart wird zur Dauer, indem wir in dem wachsenden Spannungsgrade der Zukunft bewusst werden, dass sie sich behauptet gegen die Zukunft. Dieses Gefühl des Nochda ist das Dauergefühl und hat das Mass seiner Intensität an der Grösse der abgewiesenen Hemmungen, das Mass seiner Extensität an der Länge der Zeitreihe des Lebens, durch welche es sich hindurchzieht.

Den Zustand des Emporgetriebenwerdens einer als künftig gedachten Vorstellung gegen die sie abweisende Gegenwart nennt man deren Erwartung. Die Gegenwart regt Erwartungen an und verweigert deren Befriedigung: das eine vermag sie, weil sie steht; sie besteht, weil sie das andere vermag. Die Erwartung ist bestimmt oder unbestimmt, was von der Klarheit der als künftig gedachten Vorstellung abhängt; sie ist unruhig oder geduldig, was vom Verschmelzungsgrade, sie ist abgegrenzt oder verläuft dunkel, was von der Bildungsform der ursprünglichen Reihe abhängt, und sie greift weit oder kurz in die Zukunft, was von der Länge der Reihe abhängt. Divergenzen im Ausgangspunkte machen die Erwartung unbestimmt, konstante Wiederholung macht sie unruhig, übermässige Länge unabsehbar. Infolge der allseitigen Verschmelzungen seiner Vorstellungen kommt der Gebildete dazu, fast immer etwas zu erwarten, daher der unheimliche Schauer, der uns bei Wahrnehmungen überkommt, die, wie z. B. ungewöhnliches Geräusch, Waldesdunkel, ihrer Neuheit wegen keine bestimmte Erwartung anregen. Wie weit dieser Einfluss reicht, erhellt am deutlichsten aus der Vergleichung des Menschen mit dem Tiere, das bei ähnlichen Veranlassungen gleichgültig vor sich hin stiert. Die Erregung und Befriedigung der Erwartungen bringt in das Leben des Einzelnen einen gewissen Rhythmus; der Gesamteindruck aus den Rhythmen der einzelnen Erwartungskreise bestimmt das allgemeine Mass, mit dem der Einzelne die Dauer seiner Gegenwarten misst, und offenbar findet in dieser Bestimmung die somatische Gesamtstimmung, wenn auch auf einem weiten Umwege, ihren Ausdruck. Je mehr die Erwartung an Bestimmtheit gewinnt, um so mehr verliert sie im allgemeinen an Geduld; das mag wohl den Grund der bekannten Erscheinung abgeben, dass der Rhythmus des Lebens mit dessen Fortschritt eine Beschleunigung erfährt.[1])

Auf unbestimmten Erwartungen beruht die Langweile, die nichts anderes ist, als das anhaltende Bewusstsein eines Nochda, und die

eben darum ihr Korrelat und Komplement hat an der Ungeduld als dem wiederholten Bewusstseim eines bestimmten Nochnichtda. Die Zeit weilt lange, wo die Vorstellungen zu lange weilen; dies erkennen wir aber an dem immer ungestümeren Andrange solcher Erwartungen, die zunächst eben nur von der Gegenwart weg unbestimmt weiter fortstreben. Darum entspringt bekanntlich die Langeweile aus zwei geradezu entgegengesetzten Gründen: aus zu grosser Langsamkeit und Monotonie, wie aus zu grosser Schnelligkeit und Buntheit der dargebotenen Vorstellungen. In dem einen Falle nämlich eilen unbestimmte Erwartungen, immer aufs neue angeregt, dem Gegebenen voran und werden immer wieder auf dieses zurückgewiesen, in dem anderen stört die Auffassung des Späteren die noch nicht vollendete Auffassung des Früheren, infolgedessen die Verfolgung des Dargebotenen aufgegeben und ganz unbestimmt irgend eine Änderung des gegenwärtigen Zustandes überhaupt erwartet wird. In beiden Fällen dehnt sich eine Gegenwart durch eine Reihe unbestimmter Gliederungen aus, aber was die Teilstriche zieht, ist in dem einen Falle das Neue, das nicht kommen will, in dem anderen das Neue, das gekommen ist. Derselbe Vortrag kann den einen Hörer langweilen, weil er ihm zu trivial, den anderen, weil er ihm zu hoch ist: jenem ist eine zu geringe, diesem eine zu grosse Regsamkeit (§ 79) zugemutet worden. Der eine sieht nur, was nicht da ist, der andere sieht nicht, was da ist; gegen das Dargebotene reagieren beide, doch so, dass der eine dadurch zurückgehalten wird, der andere es zurückhalten möchte. Die Störung der Gegenwart kommt bei dem einen von innen, bei dem anderen von aussen, jener hat sich, diesen hat der Vortragende gelangweilt; bräche der Vortrag plötzlich ab, würde der eine ergänzen, was der Redner ihm, der andere, was er dem Redner schuldig geblieben. Darin stimmen beide Entstehungsarten der Langweile überein, dass sie geben, was man nicht nimmt, und verweigern, was man begehrt, und darum erst aufregen durch das, was sie verweigern, und dann abspannen durch das, was sie gewähren, so dass die Langweile mit einem Affekte beginnt, um mit Schläfrigkeit zu schliessen.[2]) Hingegen verfliesst die Zeit kurzweilig da, wo keine Gegenwart steht und keine Erwartung vag herumstreift. Jene, selbst interessant, macht der Zukunft geräuschlos Platz, ehe sie noch ihr eigenes Interesse abgestumpft hat, diese nimmt ihre Bestimmtheit nur an, um befriedigt zu werden, und wird nur befriedigt, um eine neue Bestimmtheit anzunehmen. Jede neue Gegenwart korrigiert, was sich jede frühere als Zukunft gedacht hat, wird aber selbst Vergangenheit, ehe sie das Recht der Gegenwart ausgenützt hat.[3]) Gerät der Faden der Erwartungen ins Stocken

oder verwirrt er sich unter den Händen, dann schlägt die Kurzweile in Langweile um, und eine so vorbereitete Langweile ist Langweile der unerträglichsten Sorte. Auf diesem Wege kann gerade die Befürchtung, Langweile zu erzeugen, recht gründliche Langweile verursachen. Je mehr es uns gelingt, uns in den Inhalt der einzelnen Vorstellung zu vertiefen und an ihm uns zu befriedigen, um so weniger werden wir der Zeitform bewusst (§ 87). Die Zeit verfliesst am schnellsten, wenn wir an ihren Abfluss am wenigsten erinnert werden: das Interesse vertreibt die Zeit. Schwieriger ist es, die Dauer einer Vorstellung in der Erinnerung, d. h. eines Gegenwärtigen in der Vergangenheit, zu bestimmen, weil da, wo der Abfluss des A durch Nichts zurückgehalten wird, auch der Hebung des B nichts in den Weg tritt. Sehen wir hierbei von dem Massstabe ab, den uns die objektive Zeit gewährt (wovon im nächsten Paragraphen), so erübrigt uns kein anderer Anhaltspunkt, als die Reihe der Veränderungen, die das Bewusstseinsganze während der Fixierung der betreffenden Vorstellung zurückgelegt hat, und so beurteilen wir in der That die Dauer eines Gefühles dadurch, dass wir uns die ganze Zeitstrecke unseres Lebens vergegenwärtigen, durch welche uns dasselbe begleitet hat. Allein dieses Mittel lässt uns gerade da im Stiche, wo es sich um recht gründliche Langweile handelt, denn profunde Langweile leert ihre Gegenwart fast so aus, wie tiefer Schlaf, und der so ausgeleerte Lebensmoment fällt für unser Vorstellen aus der Lebensreihe geradezu aus (§ 10), weil die innere Wahrnehmung keine Bezeichnung hat für den Moment, wo nichts wahrgenommen wurde. So kann es geschehen, dass uns in der Erinnerung als schnell vorübergegangen erscheint, was uns als Gegenwart gerade sehr lange zu währen schien, und wenn uns in der Erinnerung allenfalls ein Abend, an welchem die Langweile verzweiflungsvoll von einem Stoffe zu dem anderen übersprang, als lang erscheint, so hat dieses darin seinen Grund, dass unsere Erinnerung es alsdann nicht mit einer Langweile, sondern mit einer Mannigfaltigkeit langweiliger Stoffe zu thun hatte.[4])

Anmerkung 1. Erwartungen greifen mächtig in das Getriebe der Vorstellungen der Gegenwart ein. Was man erwartet, wie dringend man erwartet, und bis zu welcher Ferne die Erwartungen hinreichen, hängt von den individuellen Lebenserfahrungen ab und ist in verschiedenen Vorstellungskreisen verschieden. Männer von grosser Geduld bei wissenschaftlichen Forschungen sind oft seltsam ungeduldig bei den Verrichtungen des gewöhnlichen Lebens, wie man unter anderen von Cüvier erzählt. Der Drang der Erwartung verfälscht oft die Auffassung des wirklich Gegebenen: unter dem zersetzenden Einflusse der Erwartung leiden nicht selten Beobachtung und Experiment; das Kind, das lesen lernt, kürzt sich durch Erraten die Mühe des Auslesens der Worte ab; wir selbst ertappen uns auf ähnlichen Ergänzungen der Empfindung durch voreilende Reproduktion,

z. B. bei dem Weggleiten über Druckfehler u. s. w. (Drobisch, Emp. Ps. § 39). Bei gleich lang dauernden Pausen erscheint infolge der Erwartung die zweite meistens länger als die erste. Getäuschte Erwartungen verwandeln Angenehmes in Unangenehmes (am auffälligsten bei Geschmacksempfindungen, § 39), Indifferentes in Verabscheutes und erzeugen häufig den Schein einer Hemmung unter Heterogenem. Das Ausbleiben der Befriedigung nimmt selbst bei minder bestimmten Erwartungen eine Höhe der Spannung an, deren wir die Erwartung selbst kaum für fähig gehalten hätten. Das Kind erwacht, wenn das Lied der Wärterin verstummt, der Müller, wenn die Mühle stehen bleibt; jemand erwachte, da der Pendelschlag der Uhr, an die ein Dieb angestossen hatte, plötzlich innehielt. Ein grosser Teil der ästhetischen Auffassungen beruht auf der Bildung ganz bestimmter Erwartungen und dem Wechsel ihrer Befriedigungen und Enttäuschungen, wie bei dem Verfolgen des musikalischen Themas durch Variationen, des Satzes durch die Fuge, bei der Betrachtung von Arabesken u. s. w. Die Ungeduld der Erwartung bricht wohl auch in Instinktbewegungen aus, die das Interessante an sich haben, dass sie in ihrer Leerheit und Bedeutungslosigkeit gleichsam die Accente der markierenden Vorstellungshemmungen, von denen im Texte die Rede war, wiedergeben, wie z. B. das zwecklose Auf- und Abgehen, das Trommeln mit den Fingern, Schaukeln u. s. w. Zu dem Ganzen vergleiche Nahlowsky, a. a. O. § 9.

Anmerkung 2. Besondere Häufigkeit der Langweile ist eine Erscheinung, in der Gedankenreichtum und Gedankenarmut einander begegnen, und daher ein einfaches Mittel, dieser den Schein jenes zu verschaffen. Die römischen Zensoren notierten einen Zeugen, der vor Gericht gegähnt hatte, heutzutage gilt bisweilen blasierende Langweile als Zeichen besonderer Geistestiefe. Dabei ist nur wieder merkwürdig, dass auf den beiden extremen Stufen die Langweile aufhört. Wahrhaft geistvolle Köpfe besitzen Regsamkeit genug, um den Faden selbstthätig fortzuführen, wo er stockt, und zu behalten, wo er sich etwas rapid abspinnt; ihnen macht dabei wohl selbst die Langweiligkeit des Redners Kurzweil. Wo sich andererseits gar keine Erwartungen einstellen, bleibt auch die Langweile aus; minder entwickelte Tiere, das Kind in der ersten Lebensperiode, der Wilde langweilen sich nicht. Sie fangen bei derlei Gelegenheiten damit an, womit wir aufhören: mit der Schläfrigkeit. Wie wenig der Wilde an die Zukunft denkt, scheint uns ganz unglaublich: es giebt Stämme, die sich von einer regelmässig eintretenden Hungersnot überraschen lassen, ohne Vorräte zu sammeln, und die des Morgens die Hängematte verkaufen, deren sie des Abends bedürfen (vergl. Waitz, Anthr. d. Nat. I, S. 351). Im Traume, wo Fixierungen und unbestimmte Erwartungen seltener sind (§ 72), tritt Langweile nur als seltene Ausnahme ein. Von der ungeduldigen Hoffnung unterscheidet sich die Langweile durch die geringere Bestimmtheit der Erwartungen: Hoffnung lebt in der Zukunft, Langweile ist ein blosser Protest, entweder gegen ein Gegenwärtiges oder gegen die ganze Gegenwart. Zu dem Ganzen vergleiche: Nahlowsky, a. a. O. § 12; Drobisch, Emp. Ps. § 61; Lotze, Med. Ps. 435; Stiedenroth, a. a. O. I, S. 266; Waitz, Lehrb. § 34, und Kant, Anthr. § 60.

Anmerkung 3. In der kurzweiligen Erzählung ist jede Gegenwart ein Januskopf: sie weist auf Vergangenes und Zukünftiges hin und vertauscht dabei die Beleuchtung beider, indem sie jenes in neuem Lichte, dieses in ungeschwächtem, altem Glanze hervortreten lässt. Die Langweile wird mit der Gegenwart nicht fertig, die gute Unterhaltung hat an ihrer Zukunft und Vergangenheit ein nie

zu verbrauchendes Kapital. Zerrinnt der Langweile jeder bestimmte Inhalt in leere Schemen, so duldet die Unterhaltung nichts Leeres, sondern bevölkert jeden Raum mit lebendigen Gestalten.

Anmerkung 4. Bei der Schätzung der Dauer abgelaufener Zeitreihen bestimmt die Zahl ihrer Glieder die Länge, die Zahl der dazwischen stehenden Lebensmomente gleichsam die Dichtigkeit. Aus dem ersten Grunde verkürzt in der Regel Monotonie die Erinnerungslänge. Eine Nacht voll bunter Träume erscheint länger, als eine gleichmässig dunkel verträumte. Die Viertelstunde eines verworrenen Morgentraumes erscheint länger, als die des gleichförmigen Nachttraumes, eine Stunde im Opiumrausche verträumt soll in der Erinnerung die Länge von Jahrzehnten annehmen. Ein Jahr aus dem Jünglingsalter präsentiert sich länger, als ein Jahr aus dem Mannesalter; in thatenreichen Zeiten altert man, selbst in den eigenen Augen schnell. Reisestunden verlängern und verkürzen sich, je nach der Beschaffenheit des Gesehenen oder Erlebten, wie selbst Kant bemerkt hat. In der Gegenwart erscheint ein bekannter Weg kürzer, als ein unbekannter (Aristoteles, Probl. V, 25 und gleichlautend: XXX, 4); in der Erinnerung, die sich mehr an die Bewegung des Innern, als an das flüchtige Spiel äusserlicher Erwartungen und Lösungen hält, kann sich das Verhältnis geradezu umkehren. Reihen mit dunklen Anfangs- oder Endperioden erscheinen besonders lang (Aristoteles, Probl. XXX, 4); vor dem Kinde liegt die Zukunft unermesslich ausgebreitet. Das Leben hat sein inneres Mass, will man es sich selbst oder anderen lange erscheinen machen, dann gilt es: *vitam extendere factis.* Unter den Paradoxien dieses Punktes ist nicht die schlimmste, dass uns nur Minuten, Stunden und Tage lang erscheinen, Jahre kurz sind, und das Leben selbst das Allerkürzeste wird. Im Zusammenhang hiermit steht unsere Beurteilung der Zeitferne, d. h. des Abstandes eines Gliedes der Zeitreihe von der Gegenwart. Wir nehmen nämlich in solchen Fällen entweder das Stück der zwischenliegenden Reihe oder das betreffende Glied selbst zum Ausgangspunkte und halten, wo letzteres der Fall ist, eine Vorstellung für um so länger vergangen, je auffälliger ihre Abblassung im Vergleich zur Gegenwart erscheint. Da wir nun aber nach der Zeitferne des Gliedes die Zeitlänge der Reihe schätzen, so komplizieren sich beide Fragen in vielen Fällen in einer Weise mit einander, für die wir eine auffallende Analogie in unseren Schätzungen der Raumgrössen besitzen. Dass übrigens im ganzen unser Zeitgedächtnis minder zuverlässig ist, als das Raumgedächtnis, kann nach dem eben Gesagten nicht Wunder nehmen. Vierordt fasst das Resultat seiner umfangreichen Experimente über den Zeitsinn dahin zusammen, dass kleine Zeiten grösser, grosse kleiner reproduziert werden (a. a. O. S. 111), und dass der Fehler in beiden Fällen mit dem zwischen der Empfindung und der Reproduktion enthaltenen Zeitraume zunimmt (S. 114).

* Bezüglich der von Vierordt angestellten Experimente vergl. Höring, Versuche über das Unterscheidungsvermögen des Hörsinnes für Zeitgrössen, Tübingen 1864; ferner E. Mach, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Bd. 51 (a. 1865); J. Kollert, Untersuchungen über den Zeitsinn (Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Leipzig 1881, Bd. I); V. Estel, Neue Versuche über den Zeitsinn (ebenda, Bd. II, S. 37), und Glass (ebenda, Bd. IV, S. 423). Über die Schätzung kleiner Zeitgrössen s. namentlich F. Schumann: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. IV, S. 1 ff. Vergleiche auch H. Nichols, The psychology of time: American Journ. of Psych., Bd. III, S. 453 und Bd. IV, S. 60.

§ 89. Weiterausbildung des Zeitvorstellens.

Jede Zeitreihe hat ihren bestimmten Inhalt, ihre Länge und ihre Beziehung auf das vorstellende Subjekt. Die Weiterentwickelung des Zeitvorstellens besteht darin, dass die Zeitreihe sich von diesen Bestimmungen successiv befreit. Die erste Stufe wird dadurch erreicht, dass die volle Zeitreihe zur leeren, d. h. zu einer Zeitreihe wird, in der bei Festhaltung der Länge jede Bestimmtheit der qualitativen Ausfüllung aufgehoben erscheint. Diesen Prozess zu erklären, gehen wir von der Voraussetzung aus, dass gleich lange Strecken der Zeitreihe des Lebens (§ 87) von qualitativ verschiedener Zeitdauer (§ 88) ausgefüllt werden. Fügen wir weiter, um gleich den prägnantesten Fall vor uns zu haben, hinzu: die Abgrenzung der Strecken erfolge durch ein äusseres, konstantes Mass, und die Ausfüllung jeder einzelnen geschehe durch eine gleichförmig sich hinziehende Gegenwart. Wie wir den Inhalt dieser letzteren immer denken mögen, sammelt sich gegen dessen Behauptung ein wachsendes Widerstreben an, dessen Grösse von dem Grade der inneren Regsamkeit abhängt, und das, wenn wir diesem im grossen Ganzen als konstant annehmen, am Ende der Zeitdauer stets dieselbe Spannungsgrösse erreicht. Wir finden somit, dass sich an das Bewusstsein qualitativ verschiedener Gegenwarten ein quantitativ gleiches Dauergefühl knüpft, und dass es nur der Zusammenfassung in denselben Gesamteindruck bedarf, um das Bewusstwerden der konstanten Dauer von dem begleitenden Bewusstsein der wechselnden Qualitäten durch Hemmung dieser letzteren unter einander zu befreien. Dadurch, dass wir derselben Dauer an verschiedenen unter sich entgegengesetzten Gegenwarten bewusst werden, kommen wir zu dem Vorstellen dieser Dauer selbst neben dem sich gegenseitig paralysierenden Vorstellen der einzelnen, besonderen Ausfüllungen derselben, d. h. zu der leeren Zeitreihe. Der Knabe, der die Schulstunde hindurch an einem bestimmten gleichförmigen Gedankenkreise festhalten muss, versetzt hierdurch seine übrigen Vorstellungen in eine gewisse Spannung, die sich in immer lebhafter mahnenden Erwartungen des Schlusses ausspricht (§ 88): diese Erwartungen fliessen allmählich in ein anwachsendes Continuum innerer Unruhe zusammen, das sich neben dem Ablaufe jenes Gedankenkreises hinzieht und dem Bewusstsein desselben das seiner Andauer beigesellt; wechselt nun der Gegenstand der einzelnen Schulstunden, und wiederholt sich während jeder derselben die Steigerung der inneren Reaction gleichmässig, so erwirbt sich der Knabe an der Grösse dieser letzteren ein immer bestimmteres Mass der Dauer einer Schulstunde überhaupt. Darum fällt die scheinbare Loslösung des Zeit-

masses von dem Zeitgehalte um so reiner aus, je gleichgültiger die von aussen her aufgenötigte Gegenwart an und für sich erscheint, und je gleichmässiger, affektfreier das innere Widerstreben sich ansammelt. So kann gerade mässige Langweile die subjektive Veranlassung des leeren Zeitvorstellens werden, wie gleichmässige Abgrenzung der Dauer von aussen her die objektive Bedingung bildet; das Produkt vereinigt die Physiognomien beider, Leerheit und Regelmässigkeit. Der teilnahmslose Schüler und der abgespannte Lehrer, beide bloss von dem allgemeinen Rhythmus der Schule bewegt, bedürfen kaum der Uhr, um das Ende der Stunde präcis zu bestimmen. Auf entgegengesetztem Wege kommt auch der Gelehrte zu diesem Bewusstsein, der, in eine gleichmässig fortschreitende Arbeit vertieft, regelmässig anwachsenden Störungen von aussen her ausgesetzt ist. Wo das Leben ohne Wiederholung scharf abgegrenzter, gleichmässig fortgesetzter Thätigkeiten verfliesst, da fehlt es natürlich auch an ausgeprägten leeren Zeitreihen, wie bei Frauen, Landleuten u. s. w. Überhaupt ist die Anzahl der ursprünglich entstandenen leeren Zeitreihen ziemlich gering; die meisten Reihen, deren wir uns bedienen, sind aus den gewissermassen natürlichen künstlich konstruiert. Die ersten leeren Reihen, die das Kind verwendet, sind kurz, etwa Bruchteile von Stunden oder ganze Stunden, und tragen teilweise noch das Gepräge kindlicher Naivetät an sich: ein Augenblick, ein Gedanke, eine Weile. Von der Dauer einer Sekunde haben die wenigsten Menschen eine richtige Vorstellung, im allgemeinen wird sie ihrer künstlichen Konstruktionsweise wegen zu kurz genommen. Der Astronom verfügt selbst über die präcise Vorstellung einer halben Sekunde, die er sich dadurch erwirbt, dass er zwischen die Schläge eines Sekundenpendels einen accentuierenden Fingerschlag einschiebt; im Pulsfühlen geübte Ärzte vermögen die Minute genau abzumessen. Mit dem Fortgange des Lebens wachsen auch die Zeitschemen. Da wir uns dieser Schemen zum Messen der vollen Reihen bedienen, und diese gleichsam mit der Signatur jener versehen der Erinnerung übergeben, so erklärt sich hieraus, weshalb uns — so lange wir ausschliesslich bei dem äusserlichen Abmessen verbleiben — die Dauer der einzelnen Lebensjahre um so kürzer erscheint, je weiter die Reihe derselben vorschreitet, etwa wie sich gleiche Räume vor dem Beschauer mit ihrer Entfernung perspektivisch verkürzen (§ 87). Dem Kinde mag vielleicht das letztverflossene Jahr so lang erscheinen, als unter der gemachten Voraussetzung dem Greise sein ganzes Leben. Daraus, dass bei ausgebildetem Zeitvorstellen die volle Zeitreihe mit der leeren gemessen, diese also jener entgegengebracht wird, entsteht

weiter auch der Schein, als wäre die leere Zeit das *prius* der vollen, ein Schein, auf den sich die Kant'sche transcendentale Ästhetik so häufig berufen konnte. Das Bedürfnis exakter leerer Zeitmassstäbe treibt uns dazu an, unsere Aufmerksamkeit jenen Vorgängen in der Aussenwelt zuzuwenden, welche uns eine strenge Gleichmässigkeit in der Aufeinanderfolge der Empfindungen erwarten lassen, und führt auf diesem Wege zu der Konstruktion von Apparaten, bei denen wir dieses Dienstes gewiss sind. Die Uhr erspart uns die innere Erregung durch Erwartungen, sie zählt statt unser, wie die Sprache für uns denkt, gleich dieser beschwichtigt sie die ursprüngliche Aufregung und verhilft zu der beruhigten Stimmung der Civilisation (§ 48). Zeiger und Pendel markieren leicht und sicher die Einschnitte auf der Linie der fortdauernden Gegenwart, welche früher unsere Hoffnungen und Befürchtungen ungestüm und regellos gezogen haben und für welche später die Succession in der Aussenwelt zu langsam, die Atemzüge und Pulsschläge zu unverlässlich erschienen. Die Uhr ist das Geschöpf unserer Hoffnungen und Befürchtungen; ins Dasein getreten, regelt sie unsere Gegenwart und zeichnet uns die Zukunft vor. Interessant wäre es, die Minima in der Teilung der leeren Zeitreihen bei verschiedenen Völkern zusammenzustellen, wenn diese Teilungen nur nicht grösstenteils aus ganz äusserlichen Rücksichten hervorgegangen wären; für die psychologische Beurteilung der Grade der inneren Regsamkeit besässen sie dieselbe Bedeutung, welche die Nationalökonomie dem Minimum der Münzteilung für die äussere Wertschätzung beilegt.[1])

An die Umbildung der vollen Zeitreihe zur leeren schliesst sich die Fortführung dieser letzteren über alle Grenzen hinaus an. Die Verwendung der leeren Zeitreihe als Massstab hat nämlich zur Folge, dass die blosse Setzung eines Punktes als Zeitpunkt, die leise Accentuierung einer dunklen Vorstellung als Gegenwart genügt, um sie sofort zum Ausgangspunkt einer leeren Zeitreihe zu machen, deren Ablauf damit schliesst, eine neue Accentuierung zu setzen. Jedes Jetzt wird zum Anknüpfungspunkt für ein: Was dann? jede Antwort zur neuen Frage, jede Grenzbestimmung zur Negierung der Grenze. Für diese Erweiterung der Zeitreihe ist es gleichgültig, nach welcher der beiden Richtungen sie vorgenommen wird, nur dass sie gegen die Vergangenheit hin, weil durch eine Reproduktion vom Endgliede aus (§ 76) veranlasst, ruckweise vor sich geht. Wir kommen in das Unendliche, mögen wir das Morgen als ein Heute, dem ein Morgen folgen wird, oder das Gestern als ein Heute auffassen, dem ein Gestern vorangegangen ist. Doch ist der Mensch immer geneigter, die Zeitreihe

gegen die Zukunft hin über jede Grenze zu verlängern, schon darum, weil der Blick des Handelnden vorzugsweise in die Zukunft gerichtet ist, allein die Geschichte der Psychologie zeigt, dass die Frage der Präexistenz der Seele mit der nach der Unsterblichkeit fast allenthalben Hand in Hand gegangen ist. Dass der Prozess, durch welchen wir zu dem Vorstellen der unendlichen Zeitreihe gelangen, selbst kein unendlicher ist, versteht sich von selbst; uns genügt es bei dem Versuche, ihn einzuleiten, wie bei allen ähnlichen Versuchen, die Vorstellung des *infinitum* durch ein Vorstellen vorzustellen, das ein *indefinitum* ist; dafür aber, dass das fortgeführte Messen über die Grenze hinaus ins Unbestimmte verläuft, sorgt schon der Zeitschwindel, der sich alsbald einstellt. Welcher Zeitreihen wir uns zur Herstellung der grenzenlosen Zeitreihe bedienen, ist gleichgültig, denn die unendliche Zeitreihe schliesst nicht sowohl das Bewusstwerden eines Masses, als vielmehr das des fruchtlos erneuerten Messens in sich ein. Die so nach beiden Seiten hin über jede Grenze hinaus konstruierte leere Zeitreihe nennen wir die Ewigkeit. Sie ist strenggenommen keine Vorstellung in dem bisher festgehaltenen einfachen Sinne, sondern das Vorstellen eines Vorstellens, d. h. ein Gefühl. Die Ewigkeit ist ein, ja das dem reinen Begriff der Zeit gemäss konstruierte Schema (§ 84 Anm. 1); der Begriff der Zeit ist der Begriff des Nacheinander, und die Vorstellung der Ewigkeit ist der Versuch, dies Nacheinander in einer Anschauung darzustellen.[2]) Mit diesen beiden Entwickelungen geht eine dritte parallel. Ohne nämlich auf die Umbildung der vollen Reihen in leere und auf die Übertragung des Ablaufes der Reihen vom Anfang- auf das Endglied zu warten, stellt sich uns frühzeitig der Schein ein, als besässe die Zeit die Bedeutung eines von uns Unabhängigen, ja einer Macht ausser und über uns. Der Entstehungsgrund dieses Scheines liegt nahe. Das Zeitvorstellen, mag es aus somatischen oder aus psychischen Fixierungen seinen Ursprung nehmen, trägt für den Vorstellenden den Charakter eines Abhängigseins von einem anderen, eines Bestimmtwerdens durch ein anderes an sich oder nimmt ihn vielmehr sogleich an, sobald sich die Gegensetzung von Subjektivem und Objektivem zu vollziehen beginnt. Im Entstehen und Vergehen der Empfindung fühle ich mich abhängig von einem Äusseren (§ 81), auf ein äusseres Sein weist die Empfindung als auf eine Wirklichkeit hin; wo Empfindungen den Charakter eines psychischen Prozesses nach sich bestimmen, da wird dieser Prozess nicht mehr als ein inneres, sondern als ein äusseres Geschehen genommen. Da uns nun als gegenwärtig gilt, was uns als Empfindung gilt, so entsteht notwendig der Schein, als setzte ein Äusseres unsere

Gegenwart und als sei ein äusseres Geschehen vergangen mit unserer Vergangenheit, ein anderes heranrückend mit unserer Zukunft. Diesem ausser unserer Vorstellungswelt fortschreitenden Gange musste weichen, was uns vergangen ist, er ist es, der der anstrebenden Zukunft widerstrebt, an seine Gnade sind die Begierden verwiesen, die in dem Nichtmehr und Nochnicht ihren Unmut aussprechen. Die Empfindungen, die von aussen her kommen, bringen auch von dort her ihre Wechselbeziehungen mit: wie in der Empfindung das Ding, so bildet sich in der Folge der Empfindungen die Folge eines äusseren Geschehens ab. Ja, Empfindungen sind es endlich, was unsere leeren Zeitreihen abgrenzt und gliedert, und auf das wir bezüglich der Korrektur derselben fortwährend verwiesen werden. Dieselbe Abhängigkeit, wenn auch nicht von einem Äusseren, so doch von einem anderen, als meinem Wollen, liegt auch bei der psychischen Fixierung in der Unmöglichkeit, die Aufmerksamkeit auf ein Mehrfaches gleichzeitig zu konzentrieren. Ich muss die eine Vorstellung der Vergangenheit anheim fallen lassen, wenn ich mir die andere klar vergegenwärtigen will, und ich kann nicht in die Zukunft schweifen, wenn ich nicht die Gegenwart opfern will, ja, was zu alledem noch hinzukommt: die Ewigkeit schreitet da ruhig weiter fort, wo ich ihre Fortführung abbrechen muss. Die Zeit ist die Form, die meine Wahrnehmung vorzufinden scheint, mag sie sich der Aussenwelt oder meinem Innern zuwenden. Dem Bewusstwerden dieser Abhängigkeit in unserem Vorstellen der Zeitfolge und Zeitdauer geben wir in der Vorstellung der Zeit an sich, der objektiven Zeit ihren Ausdruck, d. h. jener Zeit, unter deren Verlauf alle Begebenheiten der Innen- wie der Aussenwelt wie unter ein allgemeines Weltgesetz fallen. Wie wir die Empfindung zum Aussendinge, die Vorstellung des Ich zur Seele hypostasieren, so hypostasieren wir jene Form, die wir an den Wahrnehmungen des äusseren, wie des inneren Sinnes gleichmässig vorfinden, zu der notwendigen apriorischen Form alles Geschehens; was unser Geschöpf ist, wird unser Beherrscher. Die Zeitreihe, die erst eine Zeit war, dann meine Zeit wurde (§ 87), wird zuletzt die Zeit, und zwischen der zweiten und dritten Auffassung besteht dasselbe Verhältnis, wie zwischen der ersten und zweiten; die verschiedenen Zeitreihen traten in die Zeitreihe meines Lebens ein (§ 87), meine Zeit stellt sich in das allgemeine Schema der Zeit ein, denn meine Zeit ist nichts, als eine Strecke, eine Periode der Zeit überhaupt, ist mein Anteil an der allgemeinen Zeit. Dieses Schema wirkt wieder auf die Entwickelung der leeren Zeitreihen und der unendlichen Zeitreihe fördernd zurück. Hat sich nämlich der Gedanke einer objektiven Zeitreihe festgesetzt,

dann erscheinen uns die leeren Zeitreihen, soweit deren Regelmässigkeit aus jener der äusseren Erregungen ihren Ursprung nahm, als unmittelbare Abbilder des objektiven Zeitverlaufes; unsere Zeitmassstäbe sind der Skala der allgemeinen Zeit entnommen, und unsere Stunden geben die Stunden der Weltuhr wieder, oder sind vielmehr mit ihnen eins. Ebenso vollendet die objektive Zeit, was meine Vorstellung der Ewigkeit zu vollenden nicht im stande gewesen ist, ja die positive Unendlichkeit ist eigentlich im Gedanken der objektiven Zeit eingeschlossen, denn der von uns unabhängigen Bewegung vermögen wir jenes Halt nicht zu gebieten, das sie sich selbst zu setzen ihrer Leerheit wegen nicht im stande war.[3] Die Hypostasierung der Zeit geht endlich sogar noch eine Stufe weiter. Kehrt dieselbe Zeitreihe öfter wieder, so verschmelzen die benachbarten Glieder immer inniger (§ 78), der wachsende Innigkeitsgrad aber nimmt den Schein der Zusammengehörigkeit an (§ 74). Die spätere Vorstellung scheint der früheren nicht mehr bloss zu folgen, sondern aus ihr zu erfolgen, die Folge wird zum Erfolg, das *post hoc* zum *propter hoc*. Die Zeit érhebt sich von der blossen Weltordnung zu einer Weltmacht, die objektive Zeit personifiziert sich und wird zu einer Gottheit, die alsbald die Macht über alle anderen für sich in Anspruch nimmt. Jede Kausalreihe war ursprüngliche Zeitreihe, jede Zeitreihe kann Kausalreihe werden. Wie in der Verschmelzung der gleichzeitigen heterogenen Empfindungen zur Gesamtvorstellung (§ 57) das Problem der Substantialität, so wird in der Verschmelzung der successiven Vorstellungen zur Zeitreihe das Problem der Kausalität vorbereitet. Die Notwendigkeit, welche hier wie dort die Glieder verbindet, ist keine logische, d. h. ist nicht im Inhalte der Vorstellungen gegründet, sondern ist nur die Notwendigkeit eines, ja des psychischen Mechanismus. Eben darum sind beide Probleme aber auch nicht gelöst mit dem blossen Nachweise des Entstehens ihrer psychischen Erscheinung (§ 8), sondern weisen mit ihrer Lösung über die Psychologie hinaus. Das hat der Skeptizismus, wie namentlich jener Humes, übersehen; wir aber sind mit der Hervorhebung dieses Punktes an jener Grenze angelangt, vor deren Überschreitung wir beim Beginne dieses Abschnittes gewarnt haben (§ 87).[4]

Anmerkung 1. Die bisherigen Erklärungsversuche des leeren Zeitvorstellens (Stiedenroth, a. a. O. I, S. 261, und Zimmermann, Emp. Ps. § 132) gehen von der Zeitfolge aus und beruhen auf Voraussetzungen, die wohl an sich einfacher, aber in dieser Einfachheit als wirkliche Phänomene nicht gegeben sind. Spencer's Erklärung der Vorstellung der leeren Zeit aus einer Loslösung der elementaren Vorstellung einer bestimmten Zeitform von den Empfindungen selbst (a. a. O. I, § 73 u. 104, II, § 338) giebt unseren Gedanken mindestens in

der Feststellung des Problemes wieder. Was wir durch Schon und Erst bezeichnen, ist ein geringeres Voreilen oder Zurückbleiben der erwarteten Vorstellung vor oder hinter dem Endgliede der leeren Reihe. Ein interessantes Beispiel des Entstehens und Gebrauches sehr genauer Zeitschemen giebt Burdach (Bl. II, S. 255). Übrigens ist Waitzs Bemerkung vollkommen richtig, dass unsere Zeitschätzungen sich langsamer ausbilden, als die Raumschätzungen.

Anmerkung 2. Vergleiche Locke (a. a. O. II, 17, § 16) und Herbart (Ps. a. W. II, § 148). Psychologisch genommen giebt es dreierlei Vorstellungsweisen der Ewigkeit: als kontinuierliche Dauer ohne alle Folge (Gegenwart mit Abweisung aller Zukunft), als leere unendliche Zeitfolge, als endliche volle, aber unendlich rekurrente Zeitreihe (§ 77). Die erste Anschauungsweise kommt schon bei den Neuplatonikern vor (besonders Porph. Sent. 44, vergleiche auch § 87 Anm. 4) und wurde sodann bei den Scholastikern traditionell als: *non temporis sine fine successio, sed Nunc stans, i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo, i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam* (Hobbes, Lev. 46, s. a. Delitzsch, a. a. O. S. 33). Sie klingt noch bei Descartes (§ 87 Anm.) und Spinoza (Eth. I def. 8 expl.) an, und selbst Kant steht ihr nahe, wenn er die Ewigkeit als „Ende aller Zeit" bezeichnet (W. W. VII, 1, S. 411). Interessant ist es, dass man mit dieser Auffassung zugleich die Unterscheidung verband, die Ewigkeit besitze eine objektive Geltung, d. h. bestehe als Existenzform alles Seienden, die endliche Zeit hingegen bilde eine bloss subjektive Vorstellungsweise der objektiven (vergleiche auch Leibniz, Opp. p. 693 a). Als rekurrente Zeitfolge dachten sich die Ewigkeit die meisten Völker des Altertums; die Lebensläufe des Brahma, das Platonische Jahr (Arist. Probl. XVII, 3), die Kreissymbole (in sich verschlungene Schlange) sind bekannte Ausdrücke derselben. Streng genommen ist diese Anschauungsweise jedoch nicht richtig, weil die Zeit als solche eigentlich nie die Form einer rekurrenten Reihe annehmen kann (§ 77), und diese ganze Auffassung wohl nur darauf beruht, die Leerheit der unendlichen Zeitvorstellung durch qualitative Ausfüllungen erträglicher zu machen. Eine der unseren konforme Erklärungsweise hat Locke (a. a. O. II, 14, § 32) und in neuester Zeit Ribot (a. a. O. p. 416) versucht.

Anmerkung 3. Mit der Erhebung der Zeitreihe von der bloss subjektiven Bedeutung, oder wie man auch sagen könnte: mit der Projektion der Zeit ist auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses ihrer Glieder verbunden. Die Zeitreihe, und zwar sowohl die Reihe der Zeitfolge als die der Zeitdauer, ist diskret, wie sich aus § 87 und 88 unmittelbar ergiebt (s. auch Herbart, Ps. a. W. II, § 115 und § 144, und Psych. Unters. I, S. 143), durch die Annahme des objektiven Charakters aber wird sie zum Continuum. Wie nämlich die objektive Zeit nicht abbricht, wenn unser Vorstellen derselben abbricht, so steht sie auch in jenen Pausen nicht stille, während welcher unser Zeitvorstellen stille steht. Dehnt sich infolge des ersteren die leere Zeitreihe in das Unendliche aus, so schiebt sich infolge des letzteren zwischen je zwei Teilstriche der dauernden Gegenwart oder zwischen je zwei Gegenwarten succedierender Vorstellungen eine leere Zeitreihe ein, und jeder Versuch, die Glieder dieser leeren Reihe auszufüllen, hat die Einführung neuer leerer Zwischenreihen zur Folge. So wenig unser Vorstellen die unendliche Zeitlinie zu verfolgen vermag, so wenig vermag es, sie in einem ihrer Glieder zu ergreifen: ihre Gegenwart ist ein unendlich Kleines, ihre Vergangenheit und Zukunft ein unendlich Grosses. Es ist in diesem Sinne ganz richtig, was Waitz sagt: dass die Einschnitte, die unser Urteil in

den Faden unserer Beobachtung der Veränderungen macht, diesen nicht zerschneiden, sondern höchstens Knotenpunkte desselben bezeichnen (Lehrb. S. 587); es muss aber hinzugefügt werden, dass wir uns des Fadens an sich nicht unmittelbar, sondern nur eben durch die Einschnitte selbst bewusst werden.

Anmerkung 4. Auf dem Ablaufen leerer Zeitreihen von gleichmässiger Länge beruht auch der Rhythmus. Das erste, was hier in Betracht kommt, ist, dass jeder Rhythmus sich sein eigenes Zeitmass schafft, — denn er ist als solcher von den Masseinheiten der objektiven Zeit: Minuten, Sekunden u. s. w. unabhängig. Wo sich leere Zeitreihen zu festeren Formen und höherer Regsamkeit ausgebildet haben, da bedarf es, wie im Texte erwähnt wurde, nur einer einigermassen accentuierten, d. h. stärkeren und dabei kurzen und an sich bedeutungslosen Empfindung, um das Ablaufen einer oder der anderen Reihe anzuregen. Sei H_1 eine solche Vorstellung, und es folge ihr, nachdem irgend ein Quantum der leeren Reihe abgelaufen ist, H_2, das wir H_1 zunächst an Inhalt und Stärke gleichsetzen wollen, so schneidet H_2 das abgelaufene Quantum der Reihe gleichsam ab, d. h. es reproduziert das bereits gesunkene H_1 und hindert das weitere Ablaufen der Reihe über das abgelaufene Mass hinaus dadurch, dass es die Reihe wieder vom Anfangsglied aus zur Evolution bringt. Ist nun die Reihe wieder um dieses Stück abgelaufen, so wird der Eintritt eines neuen $H = H_3$ bestimmt erwartet. H_1 machte uns irgend etwas erwarten, H_2 sagt uns, wie und wann wir dieses Ewas zu erwarten haben. Das giebt das beliebte: Eins, Zwei, Drei, durch das wir die Eröffnung solcher Bewegungen einleiten, bei denen es auf genaue Bestimmung des Anfangspunktes ankommt. Das Eins macht aufmerksam, das Zwei sagt voraus, was kommen und wann Drei kommen wird. Das Zweite ist die Intensitätsverschiedenheit der einzelnen rhythmischen Glieder. Es sei demnach H_2 schwächer als H_1, so steigt H_1 nur so weit, als ihm H_2 den Raum frei macht (§ 70). Hierin liegt eine gewisse Enttäuschung, denn wenn auch ursprünglich nicht gerade H_1 erwartet wurde, so wird doch nun, da ein H gegeben ist, in ihm die volle Wiedergabe des Klarheitsgrades des H_1 gesucht. Nach dem Zurücktreten des H_2 ist die Erwartung zwar, was Qualität und Form betrifft, bestimmt, dafür aber, was Stärke anbetrifft, unbestimmt geworden. Das H_3 soll wieder ein H und zur abgemessenen Zeit ins Bewusstsein bringen, ob aber in der Stärke des H_1 oder des H_2 — darüber schwankt die Erwartung. Wiederholt nun H_3 die Quantität des H_1, H_4 die des H_2 u. s. f., so gliedert sich das rhythmische Erwarten nach einer ganz einfachen Folge von Hebung und Senkung: jedes ungerade H erneuert das H_1, jedes gerade das H_2. Bringt jedoch H_3 die Intensität des H_2 wieder, dann ist der Zweifel der Erwartung noch nicht gelöst, und wir müssen ihn ein Glied weiter forttragen. Setzt sich nämlich das Quantum des H_2 auch auf die folgenden H fort, so sind wir aus dem Wechsel von Arsis und Thesis heraus, bringt aber H_4 die Höhe des H_1, so sind wir enttäuscht und eröffnen damit eine neue Periode von Erwartungen, indem wir die erste rhythmische Periode abschliessen. Was somit die drei H zuvor bezüglich der Länge der Reihen, das haben sie jetzt auch bezüglich der Erregungshöhe geleistet. Soll die rhythmische Periode vier Glieder enthalten; so darf H_3 weder dem H_1, noch dem H_2 quantitativ völlig gleichkommen, sondern es muss als eine Hebung zweiten Ranges die Periode unterabteilen, wie man an dem bekannten Zerfallen des Viervierteltaktes in symmetrische Hälften am besten bemerken kann. Unser Rhythmensinn lernt und vergisst schnell, nach dem zweiten H merkt er die Länge, nach dem dritten H vergisst er den Klarheitsgrad

des ersten H. Die Anwendung auf Musik und Metrik kann nicht unmittelbar geschehen. Beide haben nämlich ausser der Hebung und Senkung auch noch Längen und Kürzen, die mit diesen nicht zusammenfallen, die Musik insbesondere noch die Verteilung der Noten auf die Taktteile (die für die musikalische Rhythmik mindestens ebenso massgebend ist, als die Taktart) und die Pausen, die Metrik sogar einen Wechsel der einzelnen rhythmischen Perioden (wie im Distichon und vollends in der Ode). Die Notwendigkeit, der Metrik ein gewisses grösseres Mass von Freiheit zuzuführen, wird begreiflich, wenn wir die Monotonie ihrer Mittel mit dem Reichtum der Musik (insbesondere dem der Längenverschiedenheit der Noten) vergleichen. Einen gewissen Ersatz bietet dem Metrum der Reim, der, indem er die abgelaufene Reihe vom Endgliede aus reproduziert, dem Fortschritte des Rhythmus entgegenwirkt und in die Reihe ein Reflexlicht wirft, das den Gedanken selbst gewissermassen abrundet, während andererseits sein harmonischer Anklang die farblose Architektur des Metrums koloriert. Dahin geht wohl auch das oft citierte Wort Buttlers, dass der Reim, obwohl am Ende der Zeile, doch, gleich dem Steuerruder am Schiffe, den Lauf des Gedankens leitet. Hat schon dem Gesagten gemäss der Trochäus den Charakter des Zurücksinkens, der Jambus den der Erhebung, so wird diese Eigentümlichkeit noch dadurch verschärft, dass der Rhythmus von Inspiration und Exspiration jenem entspricht, diesem widerspricht. An das Gesagte reiht sich nun leicht die Erklärung jener Gefühle an, die aus allmählicher Beschleunigung oder Verzögerung des einmal gegebenen Rhythmus, sowie aus dem plötzlichen Stocken der ganzen Bewegung entstehen. Dass in letzterem Falle das Ausbleiben der, weil zweifellos, so kaum merkbar erwarteten Vorstellung, wie der Eintritt einer stark entgegengesetzten Vorstellung zu wirken vermöge, ist bereits § 88 Anm. 1 bemerkt worden. Hat sich einmal das rhythmische Vorstellen ausgebildet, so wird jedem Geräusche die rhythmische Form aufgeprägt, teils weil dieselbe die Auffassung erleichtert, teils weil sie dem an sich Interesselosen das Interesse des rhythmischen Spieles verleiht. Dabei büsst dieser Reiz freilich wieder durch längere gleichmässige Fortsetzung oder Acceleration seine Frische bald wieder ein, weil mit der völligen Bestimmtheit der Erwartung und des Erwarteten und der Gleichmässigkeit der Befriedigung jener an diesem die Lebhaftigkeit der Spannung schwindet, und sich möglicherweise selbst Langweile einstellen kann. Vergl. Waitz (Lehrb. S. 353 und 359), Harless (Art. Temperament in Wagners H. W. B. III, S. 597), Herbart (Kl. Schr. II, S. 603 ff.; III, S. 290 ff. und besonders Ps. Unters. I, S. 143, 146 ff., über die ursprüngliche Auffassung eines Zeitmasses: Sämtliche Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 7, S. 290, 292 ff.).

B. Vom räumlichen Vorstellen.

§ 90. Die Raumreihe.

Die richtige Auffassung des Raumvorstellens setzt die Beseitigung eines Missverständnisses voraus, das ihr ebenso hinderlich werden kann, wie das an die Spitze des § 87 gestellte jener des Zeitvorstellens. Das Vorstellen des Nebeneinander ist eben so wenig bedingt durch das Nebeneinander der Vorstellungen, als die Vorstellung des Nacheinander die Folge des Nacheinander der Vorstellungen ist. Die

Vorstellungen A und B werden nebeneinander vorgestellt, trotzdem dass sie nicht nebeneinander, sondern ineinander, d. h. gleichzeitige Zustände desselben Einfachen sind, ja man kann, wenn man § 11 scharf ins Auge fasst, ähnlich wie bei der Vorstellung des Nacheinander geradezu sagen: sie werden nebeneinander vorgestellt, weil sie nicht nebeneinander sind. Auch das Nebeneinander der Vorstellungen ist nur eine psychische Erscheinung, d. h. eine Art und Weise ihres Vorstellens und daher nur das Bewusstsein eines Verhältnisses, das das Vorstellen entwickelt und annimmt, aber nicht schon an den Vorstellungen fertig vorfindet und bloss wiederholt. Dies sich hier klar gemacht zu haben, ist um so wichtiger, als es sich darum handelt, ein materialistisches Argument (§ 19) gleich an der Spitze jenes Kapitels abzuweisen, das allein dem Materialismus eine psychologische Basis bereiten könnte. Raum ist Nebeneinander wie Zeit Nacheinander. A und B räumlich vorstellen, heisst A neben B, B neben A vorstellen. Hierin liegt zweierlei: erstlich, dass A und B als zwei Vorstellungen auseinandertreten und sich scheiden, denn was nicht auseinandertritt, wird, wie die Teilvorstellungen der Gesamtvorstellung, zusammen und ineinander vorgestellt (§ 56); zweitens, dass die beiden Vorstellungen einander nicht nur gleichzeitig dulden, sondern geradezu postulieren, d. h. dass das klare Vorstellen der einen das klare Vorstellen der anderen fordert, wie denn auch umgekehrt zwei Vorstellungen nicht anders gleichzeitig klar vorgestellt werden können, als in der Form des Nebeneinander. Im räumlichen Vorstellen werden geschiedene Vorstellungen durch ein nicht geschiedenes Vorstellen vorgestellt und darum, obwohl vereinigt, doch unterschieden. Der ersten Forderung wird dadurch Rechnung getragen, dass A und B Glieder einer Reihe sind; denn nur durch die Entwickelung der Reihenform werden Vorstellungen vor dem Zusammenfallen in die Einheit des Gesamteindruckes geschützt (§ 78); die zweite Forderung aber geht einfach dahin, dass die beiden Vorstellungen einander gegenseitig zu reproduzieren haben: zu vollen Klarheitsgraden. Dieser Forderung jedoch kann bei Gliedern einer Reihe auf keine Weise Genüge geschehen, als dadurch, dass A und B in der Reihe AB ihre Aufeinanderfolge wechseln, d. h. dass die Reihe sowohl von A nach B, als von B nach A konstruiert wird, weil durch diesen Wechsel allein es möglich wird, dass je ein Rest der einen mit dem vollen Klarheitsgrade der anderen zur Verschmelzung kommt. Wir haben demnach als den Grundgedanken dieses ganzen Abschnittes festzuhalten: dass das räumliche Vorstellen sich überall da einstellt, wo Vorstellungen in vollen Klarheitsgraden durch gegenseitige Reste gewissermassen

kreuzweise verschmelzen, was wieder jedesmal dort eintritt, wo dieselbe Reihe nach den beiden entgegengesetzten Richtungen zum Ablauf gebracht wird. Zur vollen Deutlichkeit kommt der Charakter des Raumvorstellens, wenn wir dasselbe mit dem Zeitvorstellen vergleichen. In der Zeitreihe negiert die Gegenwart die Vergangenheit, in der Raumreihe postulieren die Glieder einander gegenseitig. Was vergangen ist, ist nicht mehr, die Gegenwart stösst die Vergangenheit aus dem Focus der vollen Klarheit in den dunklen Abgrund des Nichtmehr, im Nebeneinander teilen die Vorstellungen den vollen Beleuchtungsgrad, indem sie sich gegenseitig selbst beleuchten; in der Zeitreihe weist B das A ab, in der Raumreihe weist B auf A hin, denn keines will klar vorgestellt sein ohne das klare Vorstellen des anderen. Zweitens: die Zeitreihe läuft nach *einer* Richtung ab, die Raumreihe hat zwei Richtungen. In der Zeitreihe verschmilzt die Vergangenheit nur in abgeblasster Klarheit mit der im Glanze voller Lebensfrische kulminierenden Gegenwart; ein Verschmelzen der sinkenden Gegenwart mit der stehenden Vergangenheit ist absurd; in den Voraussetzungen der Raumreihe liegt es, dass jede der Vorstellungen die andere auf einem Reste der Klarheit zu der Zeit antrifft, in welcher sie selbst in voller Klarheit gegeben ist. Die Zeit fliesst, der Raum steht, denn die Welle, die dort abläuft, wird hier in sich reflektiert und scheint darum zu stehen. Drittens: Nacheinander ist das Vorstellen, nebeneinander sind die Vorstellungen, denn in der Zeitreihe bleibt die Vorstellung, wenn auch ihr Vorstellen abdunkelt und ermattet, in der Raumreihe aber bleibt — infolge der Verschmelzungen — das Vorstellen der einen Vorstellung aufgehoben in dem der anderen; in der Zeit leidet das Vorstellen, im Raum wird es erhalten, darum werden wir dort des Vorstellens, hier durch das Vorstellen der Vorstellungen bewusst. In der Zeit fliessen die *Begebenheiten*, im Raume stehen die *Dinge*. Die Zeit kehrt zu dem Vorstellen nicht wieder zurück, wenn auch die Vorstellungen in der Zeit wiederkehren; im Raume werden die Vorstellungen beieinander vorgestellt, weil in jeder das Vorstellen der einen mit dem der anderen zusammengeflossen ist. Viertens: Eben deshalb trägt das Zeitvorstellen den Charakter des Begehrens, das Vorstellen des Raumes hat etwas Kontemplatives, Denkendes an sich, denn das Zeitbewusstsein entwickelt sich an dem Streben der Begehrung — das Nichtmehr und das Nochnicht, beide wollen etwas, das nicht da ist — der Raum als solcher ist begehrungslos, denn sein Vorstellen giebt sich seine Vorstellungen. Es ist allerdings richtig, dass wir des Raumes eben so wohl wie der Zeit nur durch ein Vorstellen des Vorstellens, also

nur durch ein Gefühl bewusst werden, aber im Zeitvorstellen fixiert sich dieses Gefühl in seiner ganzen Intensität in einer Vorstellung und wird darum Begehrung, im Raume breitet es sich über beide Vorstellungen aus, schwebt über ihnen wie ein leiser Anklang von Spannung und bleibt darum blosses Gefühl. Die Zeit ist eine allmächtige Gottheit, die uns entreisst, was wir festhalten möchten (§ 89); der Raum ist ein totes Behältnis, das höchstens drückt und beengt. Von besonderem Interesse wird es weiterhin, das Verhalten beider Auffassungsweisen zu jenen Reihen näher zu betrachten, die zur Entwickelung beider gleichzeitig Veranlassung bieten. Dies ist der Fall, wenn wir eine Folge von Empfindungen zu Grunde legen von der Form: ABABAB, d. h. eine Folge, in der die Qualitäten A und B regelmässig wechseln. Offenbar liegt in dieser Folge ein Doppeltes: erstens, die Qualitäten A und B treten nacheinander in ihre vollen Lebhaftigkeitsgrade ein, und zweitens, das zweite A reproduziert unmittelbar das erste A und durch dieses mittelbar das erste B, das sofort durch das mittlerweile eingetretene zweite B bestätigt, mit diesem verschmilzt und in analoger Weise auf A zurückwirkt. Unserer Auffassung stehen zwei Wege offen: jener der Zeitreihe ABABAB und der der Raumreihe AB, sie entscheidet sich für den ersten, wenn die innere Wahrnehmung lediglich dem Wechsel der Lebhaftigkeitsgrade folgt und von dem Inhalte der Vorstellungen und der durch diesen bedingten Wechselwirkung der Vorstellungen absieht; sie schlägt den zweiten ein, wenn ihr der Empfindungscharakter der Vorstellung gleichgültig bleibt, und die Aufmerksamkeit lediglich den Gang der Reproduktion begleitet. Sie kann sich aber auch und wird sich, wenn sie mit voller Besonnenheit geschieht, zu einer Verbindung beider Formen bestimmt finden, indem sie das Vorstellen der Zeitreihe und die Vorstellungen der Raumreihe zuteilt, so dass wir des Nacheinander jener Akte bewusst werden, durch die wir ein Nebeneinander vorstellen. Dem musikalisch Ungebildeten, der einen Triller ohne alles Interesse an den Tonqualitäten selbst an sich vorüberziehen lässt, dehnt sich dieser in eine durch ein unbestimmtes Vibriren ausgefüllte Zeitlänge aus; dem Kenner, der sich dem Genusse des Wiedererkennens der reinen Qualitäten hingiebt, wachsen aus einem, fast gleichzeitigen, also zeitlosen Eindrucke die beiden Töne wie zwei lichte Punkte heraus, die ihre Stellen in der Tonleiter unmittelbar nebeneinander haben; der Hörer endlich, der seine Aufmerksamkeit gleichmässig dem Wechsel im Vorstellen, wie in den Vorstellungen zuwendet, fasst den Triller als eine Zeitdauer auf, während welcher er gleichsam zwischen Tönen auf- und ab-

geschaukelt wurde, deren Qualitäten nebeneinander stehen. In der Raumreihe stehen alle unmittelbar benachbarten Glieder im Verhältnisse des Nebeneinander: Zwischen heisst, was neben solchen Gliedern ist, die selbst nicht nebeneinander sind. Als Zwischen wird jedes mittlere Glied der Raumreihe vorgestellt, weil von jedem Mittelgliede aus die Reproduktion nach beiden Seiten hin verläuft, indem sie erst die beiden Abschnitte als gleichzeitige Eindrücke emporhebt und sie dann, wie ein fortschreitender Wellenring, in symmetrischen Abständen ruckweise zurücklegt (§ 76). Eben darum, weil in der Raumreihe jedes Glied als End- und als Anfangsglied, und zwar jedes mittlere Glied nach beiden Seiten hinwirkt, kann die Raumreihe geradezu als die vollendetste Form der Reihe angesehen werden. Die Zeitreihe muss sich bei jeder Reproduktion immer aufs neue konstruieren (§ 87), die Raumreihe ist eine bleibende besondere Bildungsform, die, weil bloss auf Verschmelzungen gegründet, mit diesen selbst fortbesteht. Die Raumreihe entsteht nicht erst aus der Zeitreihe, sondern beide entstehen aus demselben Dritten: aus succedierenden Vorstellungen, bei denen die Zeit ein Vorstellen festhalten will, dem bereits ein anderes gefolgt ist, der Raum eine Vorstellung wiederfindet und wiedererkennt, der eine andere gefolgt ist. Aber auch gleichzeitige Vorstellungen können die eine, wie die andere Form annehmen und nehmen sie wirklich an, sobald unsere Auffassung den Gesamteindruck zu zergliedern beginnt. Geht diese Hervorhebung des einzelnen willkürlich und regellos vor sich, d. h. ergreifen wir, was sich eben darbietet, und beschränken wir uns auf die Beobachtung, dass das eben Hervorgehobene in die volle Beleuchtung tritt, so ist das Resultat die Zeitform; geht unsere Auffassung aber den Verschmelzungsgraden nach, in welche sich die Vorstellungen ihrer Qualitätenskala nach versetzen (§ 77), dann tritt der Gesamteindruck in eine Raumreihe auseinander. Schon von hier aus wird es begreiflich, weshalb im Gebiete der Empfindungen im allgemeinen die betonten Empfindungen zur Annahme der Zeit-, die unbetonten zu jener der Raumform disponieren. Die beiden nächstfolgenden Paragraphen werden noch den Nachweis hinzufügen, dass das Raumvorstellen somatischerseits insbesondere durch jene Einrichtung des Organes bedingt wird, die einen Wechsel des Erregers und der Erregungsstelle gestattet (§ 36 und § 44).

Anmerkung. Als vollendetste Form der Reihe gewährt die Raumreihe alle jene Vorteile, welche unserem Vorstellungsleben aus der Reihenbildung erwachsen (§ 78), in erhöhtem Grade: sie gestattet den weitesten und den ruhigsten Umblick. Die Zeitreihe wird dadurch lästig, dass in ihr eines das andere verdrängt, in der Raumreihe steht ein Ganzes vor uns, dessen Beleuchtung sich von

jedem Punkte aus gleichmässig ausbreitet. Die Tendenz zum Sinken wird durch die hebende Tendenz der Verschmelzungen paralysiert, dem Systeme der niederdrückenden Kräfte wirkt ein System emporhebender Energien entgegen, als Resultat stellt sich der Schein eines allseitigen Feststehens ein. Die Raumform arbeitet dem ursprünglichen Ablaufe der Reihe entgegen, denn sie hält fest, was gegangen ist, und bricht die Succession in scheinbare Simultaneität um. Der letztere Punkt wird besonders klar, wenn man das Reproduktionsgesetz der Raumreihe etwas näher betrachtet. Wird die Raumreihe A B C D E von A aus reproduziert, so wirkt A gleichzeitig als Anfangs- und als Endglied; als jenes hebt es die folgenden Vorstellungen successiv zu vollen, als dieses gleichzeitig zu abgestuften Klarheitsgraden (§ 76). Die Involution der gleichzeitigen Hebung evolviert sich jedoch nach dem Gesetze des § 77, wodurch der Vorstellung E die Möglichkeit geboten wird, nun auch ihrerseits, in derselben Weise wie zuvor A, ihre evolvierende Thätigkeit zu entfalten. Dem ursprünglichen Ablaufe der Reihe von A nach E begegnet somit in jedem Gliede eine gleichsam von E aus reflektierte, sekundäre Welle, und es stellt sich der Schein ein, als fände A das B schon präsent vor, und als brauche die Reproduktion nur zu ergreifen, was ihr bereits entgegengekommen ist. Am Ende kreuzen sich in jedem Gliede alle Wellen und die ganze Reihe steht regungslos da. Bei der Zeitreihe, wo alle Wellen dieselbe Richtung verfolgen, kann es zu einem solchen Rückschlage nicht kommen, Okens oft citiertes Wort: der Raum ist eine stehen gebliebene Zeit, hat schon darum, selbst von der *contradictio in adjecto* abgesehen, eine nur beiläufige Richtigkeit. — Die gegen den Grundgedanken unserer Theorie geltend gemachten Bedenken concentrieren sich um drei Angriffspunkte. Man hat demselben nämlich vorgeworfen, er erscheine in seinen Voraussetzungen einerseits zu kompliziert und doch andererseits insofern nicht umfassend genug, als er von dem physiologischen Momente gänzlich absieht, führe aber gleichwohl in seinem Resultate zu keinem genügenden Abschlusse, weil ein System von Vorstellungsverschmelzungen in der einfachen Seele doch nie den Schein einer Extensität herzustellen geeignet sei. Der ersterwähnte Einwurf ist von jenem Standpunkte aus sehr begreiflich, der das Raumvorstellen einfach aus der blossen Hemmung unserer Bewegungen von seite der Aussenwelt erklärt, wie dies bei Vorländer (Reflexionssphäre unserer Selbstbewegung nach aussen, a. a. O. S. 135) und Fortlage (Strebungsgrösse des Selbst in Folge der Selbstverluste, die der Trieb erleidet, a. a. O. S. 243 und I, S. 289) der Fall ist, wobei aber immer zu bedenken bleibt, dass blosse Hemmung einer Bewegung nur dann ein Raumbewusstsein zu entwickeln vermag, wenn dieses schon in der Bewegung eingeschlossen gewesen ist. Soll weiterhin die Einbeziehung des physiologischen Momentes in dem Sinne genommen werden, dass unserem Raumvorstellen ein unmittelbares Bewusstsein der Räumlichkeit des somatischen Organes zu Grunde liege, wie dies wirklich eine Zeit lang die herrschende Ansicht unter den Physiologen gewesen ist (§ 86 Anm.) — dann muss auf die erfolgreiche Bekämpfung dieser Anschauungsweise durch Waitz, Lotze und Wundt hingewiesen werden. Will man mit der Hervorhebung des somatischen Momentes aber nur auf die mittelbare Bedeutung der somatischen Eigentümlichkeiten für die Entwickelung des Raumvorstellens hindeuten, dann bezeichnet man mit ihr bloss jene Ergänzung des Grundgedankens unserer Theorie, auf welche die Schlussworte des Textes selbst hinweisen. Die Befürchtung endlich, dass aus blossen Verschmelzungen intensiver Akte niemals der Akt eines Extensitätsvorstellens hervorgehen könne (die selbst Waitz zu teilen scheint, Lehrb.

S. 206), beruht zuletzt auf dem schon von Herbart beseitigten Vorurteile, als müsste der psychische Vorgang, durch den wir zum Raumvorstellen gelangen, selbst etwas Räumliches sein (Lehr. z. Ps. 171); wenn man aber noch in neuester Zeit den Satz: die Anschauung der Ausdehnung ist zugleich eine Ausdehnung der Anschauung als Axiom hinstellt (Ulrici, Leib und Seele S. 162; vergl. a. I. H. Fichte, Ps. S. 237 u. 339), dann sollte man wohl bedenken, dass man damit nicht dem Kontinuitätsbegriff der Seele, sondern geradezu einem unspekulativen Materialismus in die Hände arbeitet (vergl. besonders Ulrici, a. a. O. S. 165 und 221). Den Einwürfen Lotzes gegen den Hauptpunkt unserer Theorie (Art. Seele und Seelenl. in Wagners H. W. B. III, S. 177 u. Med. Ps. S. 381) versuchten wir bereits in der Darstellung des Textes zu begegnen. Von Lotzes eigener Theorie der Lokalzeichen, welche gewissermassen zwischen der älteren physiologischen und der neueren psychologischen Auffassungsweise vermittelt, kann erst an einem späteren Orte die Rede sein. So weit der Grundgedanke unserer Theorie ein Bedingtwerden der Raumform durch die qualitative Eigentümlichkeit der Empfindungen in sich schliesst, befinden wir uns mit Wundt, Lange (Gesch. d. M. S. 251) und E. v. Hartmann (a. a. O. S. 264) in Übereinstimmung. Die Verfolgung der ersten Spuren desselben dürfte wohl bis Condillac zurückreichen (Tr. des sens. IV, 5), der sich aber leider gerade in dem betreffenden Kapitel seiner Neigung zur Verflachung des sensualistischen Principes rückhaltlos hingiebt. Unter den Schotten verdient wohl Brown besonders hervorgehoben zu werden, der, nachdem er die banale Auffassung des Raumes als Quantität des Tastsinnes energisch zurückgewiesen hat, den Versuch unternimmt, den Raum aus der Zeit — die er in der Succession der Vorstellungen unmittelbar gegeben findet — durch die Verschmelzung der Tastempfindungen mit den während der Bewegung successiv ausgelösten Muskelempfindungen abzuleiten (a. a. O. I, p. 539 bis 545). Spencer stimmt mit uns insoweit überein, als auch er die Raumentwickelung der einzelnen Sinne der Beweglichkeit derselben proportioniert setzt (a. a. O. II, § 333) und infolge dessen dem Gesichtssinne den Primat einräumt. In seiner eigenen Theorie legt er den Nachdruck auf die Koexistenz jener Mehrheit von Empfindungen, die zuvor successiv ausgelöst wurden, so dass in der Raumreihe die Succession der ursprünglichen Reihe gleichsam „konsolidiert" erscheint (ebenda § 331). Interessant ist es, dass die Kant'sche Raumtheorie (für die übrigens ein eigentümlicher Widerspruch daraus entsprang, dass sie der Einbildung trotz deren Zugehörigkeit zum inneren Sinne doch eine räumliche Auffassung beilegte, s. bes. Kr. d. Urt. IV, § 27), wo sie aus ihrer Allgemeinheit heraustrat, zu einer der unserigen ganz nahe verwandten Auffassungsweise veranlasst wurde (s. bes. Tourtual, a. a. O. S. 188 u. 203).

* Nur unter Beachtung der von Herbart hervorgehobenen Reproduktionsgesetze der Vorstellungen wird es völlig begreiflich, wie aus einem Komplex rein intensiver Zustände das Vorstellen eines bestimmten Neben- und Zwischeneinander, oder kurz das räumliche Vorstellen resultieren kann. Freilich ist die von Herbart selbst dargelegte Theorie des räumlichen Vorstellens in mancher Beziehung, so namentlich in Anbetracht der Tiefendimension, als unvollständig zu bezeichnen. Auch hat derselbe den Einfluss der Muskelempfindungen, welche sich bei der Bewegung des Auges und der Tastorgane erzeugen, zum Behufe einer weiteren Ausbildung der in Rede stehenden Theorie nicht in Erwägung gezogen, obschon von ihm hie und da auf die Bedeutsamkeit solcher Empfindungen hingewiesen wurde. — Von den Muskelempfindungen, welche infolge

der Bewegungen des Auges entstehen, ist natürlich auch die Anordnung der Farbenempfindungen im flächenhaften Gesichtsfelde abhängig, wie in meiner Schrift (die Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens S. 562 und S. 569) ausdrücklich hervorgehoben ist, was Überhorst (Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung, Göttingen 1876, S. 162) übersehen zu haben scheint. — Bezüglich eines von Lotze gegen die Herbart'sche Theorie erhobenen Einwurfes, dessen auch C. Stumpf (Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Leipzig 1873) gedachte, s. Cornelius (Die Theorie des Sehens etc. S. 570 ff., S. 573). In dem von Lotze vorgeführten Falle sind eben nicht alle Bedingungen beisammen, welche zum Entstehen des räumlichen Vorstellens nach der wohl erwogenen Herbart'schen Theorie erforderlich sind.

Übrigens ist die Annahme einer räumlichen Ausdehnung der Seele in betreff des räumlichen Vorstellens schlechthin bedeutungslos. Vergl. in dieser Beziehung Cornelius (Über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele S. 45 f.).

§ 91. Raumentwickelung des Tastsinnes.

Gehen wir von der Schlussbemerkung des vorigen Paragraphen zu der Betrachtung der einzelnen Sinne über, so kann kein Zweifel darüber entstehen, dass dem Muskelsinne die erste Stelle in der Reihe der raumentwickelnden Sinne gebührt. In der Reihe der Innervationsempfindungen A B C D E, welche der Bewegung eines Leibesgliedes entspricht, wächst der Gegensatz der Qualitäten mit der Distanz ihrer Stellen in der Reihe; in dem Masse, wie das Glied im Raume, entfernt sich auch der Empfindungsinhalt in der Seele von seinem Ausgangspunkte, so dass sich in der Verschiebung der Qualitäten gleichsam der Vorgang im äusseren Raume wiederholt. Die leichte Rückführbarkeit der Bewegung in entgegengesetzter Richtung und die geringe Betonung der einzelnen Empfindungen (§ 42) erfüllen sodann die übrigen Bedingungen der Weiterentwickelung zur Raumreihe (§ 90), die überdies durch die grosse Schnelligkeit in der Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder insofern namhaft gefördert wird, als dieses ermöglicht, ganze Strecken successiver Empfindungen nahezu gleichzeitig zum Bewusstsein zu bringen, wodurch einerseits der Innigkeitsgrad der Verschmelzungen erhöht, andererseits die Unterscheidbarkeit der Lebhaftigkeitsgrade verwischt wird. Die Folge wird zeigen, dass sowohl das Auge, als die Tastglieder den grössten Teil ihrer Raumentwickelungen ihrer Beweglichkeit, d. h. der Komplikation ihrer spezifischen Empfindungen mit gleichzeitigen Muskelempfindungen verdanken.[1]) Wenden wir uns nach dieser allgemeinen Vorbemerkung dem Hautdruck- und Tastsinne zu, so lässt sich das Detail seiner Raumschemen am bequemsten auf folgende Punkte zurückführen. Erstens. Gleitet über eine unbewegte Hautstrecke ein spitziger Gegenstand, so lösen seine Berührungen eine

Reihe von Druckempfindungen a b c d e aus, von welchen alles das gilt, was eben von der Reihe der Muskelempfindungen A B C D E gesagt worden ist. Die Qualitätendifferenz der Empfindungen geht der Differenz der Berührungsstellen vollkommen parallel; die Rückführung des Erregers in die früheren Erregungsstellen kehrt die Folge der Glieder in der Reihe um. Das Zurücktreten der Betonung gegen den Inhalt ist der Druck- mit der Muskelempfindung gemein. Die Reihe a b c d e nimmt demnach die Form der Raumreihe an. Zweitens. Zu demselben Resultate führt auch die Annahme der Gleichzeitigkeit der Berührungen längs einer bestimmten Hautstrecke, denn der Gesamteindruck der auf diese Weise gleichzeitig ausgelösten Druckempfindungen ordnet sich in eine Reihe, sobald unsere Auffassung eine der verschiedenen Qualitäten hervorhebt (§ 77), und die Reihe wird zur Raumreihe, weil jede einzelne Qualität in voller Klarheit mit den abgestuften Resten aller übrigen nach zwei Seiten hin verschmilzt (§ 90). Für das Vortreten einer bestimmten Qualität sorgt aber, von der stärkeren Markierung der Endpunkte der Berührungslinie abgesehen, schon die Konvexität der gewöhnlich zum Tasten verwendeten Glieder. Drittens. Schreiten wir von der Druck- zu der Tastempfindung vor, so besteht die einfachste Funktion des Tastsinnes darin, dass wir unser Tastglied über eine in allen ihren Punkten gleich harte Fläche hin und her führen. Die Bewegung veranlasst eine Reihe von Muskelempfindungen A B C D E, mit deren Gliedern sich die gleichbleibenden Tast- resp. Druckempfindungen komplizieren, infolgedessen die Raumform jener sich auf diese überträgt. Die Muskelempfindung führt die Druckempfindung mit sich in die Ferne fort, denn was mit den Elementen eines Ausgedehnten verschmolzen ist, muss selbst ausgedehnt erscheinen. Da auf diese Weise die Druckempfindung in ein Schema eingestellt wird, dessen Entwickelung lediglich Sache der Muskelempfindungen ist, wird an der räumlichen Auffassung nichts geändert, wenn bei irgend einer Stelle in der Reihe der Muskelempfindungen, etwa bei D, die Tastqualität a plötzlich abbricht und an ihrer Stelle eine andere = b eintritt, weil in allen diesen Fällen der reinen Druckempfindung lediglich die Aufgabe zufällt, das Raumschema des Muskelsinnes auszufüllen. Viertens. Interessanter gestaltet sich die Untersuchung, wenn die rekurrente Natur des Tastsinnes mit in Betracht gezogen wird (§ 41). Betasten wir nämlich eine unbewegte Hautstrecke mit einem bewegten Tastgliede, so umfasst die Verschmelzung drei Glieder: die Muskelempfindung, die Tastempfindung des tastenden Gliedes und die Druckempfindung des betasteten Gliedes. In den aufeinander

folgenden Komplikationen wechselt das erste und dritte Element in gleichem Verhältnisse, während die Tastempfindung, wenn es sich um kurze Strecken handelt, als ziemlich konstant betrachtet werden kann. Sehen wir von dem letzteren Faktor ab, so haben wir das Eigentümliche vor uns, dass der Verschiebung der Muskelempfindungsqualität eine Verschiebung in der Qualität der Druckempfindungen vollkommen parallel geht, und somit der Raumcharakter der Reihe gleichsam von zwei Seiten aus gleichzeitig und in gleichem Sinne begründet und bestätigt wird. Darauf, dass wir die konstanten Raumgrössen einzelner Teile unseres Leibes durch deren aktive und passive Berührung genau schätzen lernen, beruht die Verwendung derselben zu Raummassstäben überhaupt: wie dies bei dem Zoll, Fuss, der Spanne, Elle, dem volkstümlichen Handbreit und Fingerlang der Fall ist. Wie wir die Zeit an unserem Leben, so lernen wir auch den Raum an unserem Leibe messen (§ 87). Fünftens. Hat sich infolge der geschilderten Vorgänge das Raumschema der Tastqualitäten für irgend eine Region festgesetzt, dann reproduziert jede neu eintretende Druckempfindung dieser Gruppe das ihr entsprechende Glied jenes Schemas und nimmt dadurch eine Beziehung auf dasselbe an. Die zuvor isoliert schwebende Empfindung stellt sich in die Reihe ein, ihre Qualität bestimmt ihr eine Lokalität, nachdem die Qualitäten der Vorstellungen bereits früher unter sich lokale Beziehungen entwickelt haben. Werden gleichzeitig zwei Druckempfindungen desselben Systemes ausgelöst (etwa α und δ), so reproduziert jede derselben für sich alle Reihen, deren Glied sie ist, und es tritt jene Reihe am klarsten hervor, die beide Empfindungen als Anfangs- und Endglieder in sich enthält ($\alpha\beta\gamma\delta$). Die Folge hiervon ist, dass nicht nur α und δ überhaupt unterschieden werden, sondern dass das Quantum der zwischen α und δ vorgestellten Glieder der Reihe zur Bestimmung der lokalen Differenz der beiden Empfindungen benutzt wird. Diese Abmessung der Hautoberfläche geschieht in der Regel nach dem Schema der Druckempfindungen, woraus sich die bekannte Erscheinung unmittelbar erklärt, dass das Unterscheidungsvermögen der einzelnen Hautregionen mit deren Reichtum an sensitiven Fasern wächst und fällt.[2]) Nur ausnahmsweise kommt es namentlich in nervenarmen Hautgegenden vor, dass über die Reihe der Druckempfindungen hinaus zu der mit dieser verschmolzenen Reihe der Muskelempfindungen eines leicht beweglichen Tastgliedes gegriffen und die Distanz nach dem reproduzierten Quantum der Bewegung geschätzt wird, welche dasselbe von der einen zu der anderen Stelle zurückzulegen hätte, wodurch diese Schätzungen eine auffallende

Analogie zu dem Augenmasse gewinnen. Überblickt man das Ganze, so ist zwar nicht zu verkennen, dass der Hautdrucksinn selbständig die Raumform zu entwickeln vermöge, dass aber da, wo Druck- mit Muskelempfindungen konkurrieren, in der Regel die letzteren die Führung bei Herstellung der Raumform übernehmen. Dass dieser Umstand nicht fühlbarer vortritt, hat lediglich in der Thatsache seinen Grund, dass die beweglichsten Tastglieder zugleich auch die sensibelsten Organe der Druckempfindung abgeben.

Anmerkung 1. Gegen die Anerkennung der hervorragenden Beteiligung des Muskelsinnes an der Entwickelung der Raumschemen der einzelnen Sinne besteht hie und da noch immer eine gewisse Eingenommenheit, die hauptsächlich in der Dunkelheit und der angeblichen Ununterscheidbarkeit der „Muskelgefühle" ihren Grund hat (s. Waitz, Grundl. S. 93, und Helmholtz, Ph. Opt. S. 596). Allein ohne das Unbestimmte, Gefühlartige zu leugnen, das im Inhalte der Muskelempfindungskomplexe gelegen ist (§ 42), muss hervorgehoben werden, dass, wie mannigfache Erfahrungen bestätigen, gerade die willkürliche Reproduktion der Muskelempfindungen einer besonderen Ausbildung fähig ist und dass der Dienst, den die Muskelempfindung der Tastempfindung bei der Raumentwickelung leistet, eigentlich nur die Rückerstattung jenes Dienstes ist, den die Muskelempfindung bezüglich ihrer eigenen Ausbildung der Tastempfindung schuldet (§ 42). Es ist ganz richtig, dass in der Reihe der Komplexe der Muskelempfindungen die Verschiebung der Qualität kontinuierlich fortschreitet, aber dieses Continuum gewinnt durch die scharfen Einschnitte der Tastempfindungen eine bestimmte Gliederung: die Tastempfindung markiert einzelne Punkte auf der Linie der Muskelempfindungen, innerhalb deren das Verschiebungsquantum der Qualität der Muskelempfindung zu einer bestimmten Abschätzung gelangt. Das Gefühlartige aber, das in dem Fortschritte der Muskelempfindungen während der Bewegung enthalten ist (§ 42), kann hierbei so wenig ein Hindernis bilden, als ja unser Raumvorstellen selbst die Form eines Gefühles an sich trägt (§ 90). Vergl. Cornelius, a. a. O. S. 516, und Wundt, Beitr. S. 166. Die Bedeutung der Muskelempfindung für unser Raumvorstellen scheint unter den deutschen Psychologen zuerst Steinbuch (Beitr. z. Physiol. 1811) und Gruithuisen anerkannt zu haben. In der neueren englischen Psychologie steht sie bereits seit geraumer Zeit ausser Zweifel. Nachdem schon James Mill sich für die Wichtigkeit der Muskelempfindung für unsere Raumauffassung im allgemeinen ausgesprochen hatte, versuchte Stuart Mill die Vorstellung des leeren Raumes unmittelbar aus dem Bewusstwerden der unbehinderten, die des erfüllten aus jenem der behinderten Bewegung abzuleiten, wobei er zu dem Resultate kam, dass die Raumempfindung eigentlich nur eine Modifikation der Zeitvorstellung sei. Ein ähnlicher Gedanke schwebt auch Brown vor, der überhaupt die Raumanschauungen des Tastsinnes sehr ausführlich behandelt (a. a. O. I, p. 541 ff.). Auch Bain weist eingehend nach, dass unsere Raumvorstellungen ganz besonders aus Verschmelzungen von Tast- und Gesichtsempfindungen mit Muskelempfindungen hervorgehen (Ment. and mor. sc. p. 48 u. 68 u. Sens. and int. p. 372), nimmt aber leider gleichfalls die Ausdehnung als durch die Empfindung der unbehinderten Bewegung (die Zeit durch die der behinderten) unmittelbar gegeben (Sens. p. 95 u. 183), was natürlich zur Folge hat, dass er beim Raume an keinen anderen, als den äusseren Raum denkt. W. Hamilton gebührt das Verdienst, dieser Einseitigkeit entgegengetreten zu sein und das Raumvorstellen

auf das Bewusstwerden des Nebeneinander überhaupt erweitert zu haben (Diss. on Reid p. 861). In dem Gedanken, dass das Bewusstwerden der Raumform durch die Umkehrung der Succession innerhalb der Empfindungsreihen bedingt werde, stimmt Bain mit Spencer, der übrigens die Bedeutung der Muskelempfindung für unsere Auffassung der Aussenwelt sehr hoch anschlägt (a. a. O. II, § 341—343), vollkommen überein. Ribot hebt ihn als eines der Hauptresultate der neueren englischen Psychologie hervor (a. a. O. p. 416).

Anmerkung 2. E. H. Weber, auf dessen epochemachende Untersuchungen über den Raumsinn der Haut die meisten Raumtheorien der Physiologen gegründet sind, machte die Unterscheidbarkeit der Tastempfindungen von der Verteilung der Erregungsstellen auf unter sich abgegrenzte Empfindungskreise abhängig. Diese Anschauungsweise ist insofern minder entsprechend zu nennen, als sie weder das Bewusstwerden der Bewegung der Zirkelspitze innerhalb desselben Empfindungskreises, noch die allmähliche Abänderung der Empfindungsqualität bei Überschreitung der Grenze des Verbreitungsbezirkes zu erklären im stande ist. Auch Webers spätere Darstellung dieses Gegenstandes geht eigentlich zu weit, wenn sie die Unterscheidung zweier Tastempfindungen durch das Dazwischenliegen eines ungereizten, dem Bewusstsein durch eine dunkle Erinnerung repräsentierten Empfindungskreises bedingt werden liess. An die Stelle der somatisch präformierten Empfindungskreise setzte Lotze, jedenfalls tiefer greifend, die psychischen, der Empfindungsqualität beigegebenen Lokalzeichen. Diese Lokalzeichen erklärt Lotze als „charakteristische Nebenbestimmungen neben dem Inhalte der Empfindung, dem Punkte ausschliesslich entsprechend, in welchem der Reiz die empfängliche Fläche des Organismus trifft, und welche eine andere sein würde, wenn der gleiche Reiz eine andere Stelle des Organismus berührt hätte“ (Mikrok. I, S. 332 ff. und S. 347; vergl. Med. Ps. S. 296, 310 u. 325 u. Art. Seele u. Seelenl. a. a. O. S. 177). Lotzes Annahme, der eine vielseitige Verwendbarkeit nicht abzusprechen ist, fand seither eine ziemlich allgemeine Verbreitung und zwar sowohl auf Seite der Physiologen, als der Psychologen. So erklärte in neuerer Zeit Helmholtz die Lokalzeichen, übereinstimmend mit Lotze, als „Momente in der Empfindung, durch welche wir die Reizung einer Stelle von der aller übrigen unterscheiden, unabhängig von der Quantität und Qualität der Empfindung, über deren nähere Beschaffenheit wir jedoch nichts wissen“ (Ph. Opt. S. 539 u. 797). Wundt entwickelte die Theorie der Lokalzeichen dahin weiter, dass er zwei Systeme von Zeichen annahm, eines von qualitativer Verschiedenheit, und ein anderes von bloss intensiver Abstufung, von denen er jenes dem Druck- und Gesichtssinne, dieses dem Muskelsinne beilegte. Von Seite der Psychologen aus adoptierte unter anderen Zimmermann den Lotze'schen Begriff des Lokalzeichens, das er als die von der Licht- und Tastempfindung selbst verschiedene Empfindung der Eigentümlichkeit einer gewissen Primitivfaser des Seh- oder Tastnervens definiert (Prop. S. 268). Allein ohne den Fortschritt zu verkennen, der in der Annahme des Lokalzeichens der älteren Anschauungsweise der Physiologen gegenüber unstreitig enthalten ist, lässt sich doch andererseits nicht leugnen, dass der Begriff des Lokalzeichens eine gewisse nicht zu entfernende Dunkelheit in sich schliesst; dass die Lokalität der Erregungsstelle dem Bewusstsein nur durch ein Empfindungsquale vertreten sein könne, steht auch für Lotze ausser Zweifel; wie soll aber eine solche charakteristische Nebenbestimmung der Empfindung neben dem Inhalt und ohne diesen zu stören gedacht werden? Der Empfindung kann nichts beigesellt sein, als wieder ein Empfindungsquale. Dieses Quale kann aber nur sein entweder eine

Empfindung *sui generis*, oder eine qualitative Modifikation der Empfindung, welcher es beigesellt ist. Im ersten Falle (und diesen meint Lotze, indem er die Lokalzeichen näher als unbewusste Bewegungstendenzen beschreibt) bleibt es unbegreiflich, warum die Entwickelung der Raumform gerade ein ausschliessliches Monopol der qualitativen Beziehungen innerhalb der Lokalzeichengruppe abgeben sollte, im zweiten aber darf das Lokalzeichen nicht als Nebenbestimmung neben dem Inhalt der Empfindung eingeführt werden. Wenn die Seele die Qualitäten der Tastempfindungen als Qualitäten fasst, warum fasst sie die Qualitäten der Lokalempfindungen als Lokalitäten und nicht auch als blosse Qualitäten, was sie doch nicht minder sind, als jene? Gewiss könnte es nicht im geringsten anstössiger erscheinen, von Temporalzeichen zu sprechen, als von Lokalzeichen — warum perhorresziert man jene, während man diese postuliert? Welche Eigentümlichkeit endlich sollte die Empfindung des Rechts oder Links, des Oben und Unten im Tastgebiete haben, die nicht selbst eine Eigentümlichkeit der Tastempfindung wäre? Alle diese Schwierigkeiten weichen aber mit einmal, sobald man sich entschliesst, das Lokalzeichen eben nur in die eigentümliche, durch die Besonderheit der Erregungsstelle bedingte Färbung des Empfindungsinhaltes selbst zu versetzen, wie dies u. a. auch Lindner gethan hat (a. a. O. S. 47), wobei denn freilich das Lokalzeichen nur in jenem entfernten Sinne als ein Zeichen der Lokalität gelten kann, in welchem wir in der Hautfarbe eines Menschen ein Zeichen seiner Heimat erblicken. In diesem Sinne dürfte man freilich aber auch die Tonempfindung nicht von der Lokalbezeichnung ausschliessen, denn wie bei der Tastempfindung die Lokalität der Erregungsstelle am Organe, so giebt die der Tonempfindung die Lokalität der Erregungsquelle in der Aussenwelt der Empfindung ihre besondere Nüancierung: unmittelbar und als Empfindung neben dem spezifischen Empfindungsquale kann die eine Lokalität so wenig empfunden werden, als die andere. Wenn sich übrigens Lotze ausser den Lokalzeichen zur Erklärung des Raumvorstellens auch noch auf eine besondere „Neigung der Seele, auf einen besonderen Zug derselben zur räumlichen Anschauung" beruft, so vermögen wir hierin keine Erhebung über den antiquierten Standpunkt der alten Projektionshypothese zu erblicken. Vergl. zu dem Ganzen: Cornelius (a. a. O. S. 388—392).

Schliesslich verdient schon hier der grosse Vorteil hervorgehoben zu werden, der dem menschlichen Vorstellungsleben bezüglich der Entwickelung der Raumform vor dem tierischen — von der geringen Betonung der Empfindungen abgesehen (§ 44 Anm. 2) — aus der feineren Artikulierung der Tastorgane und der leisen Druckempfindungen zugänglicheren Oberfläche des Leibes entspringt. Der erste Punkt weist auf den vielgepriesenen Einfluss der menschlichen Hand hin und findet gewissermassen in der Stellung und freien Beweglichkeit des Hauptes seine Ergänzung, der zweite gewinnt dadurch eine besondere Bedeutung, dass, wie im Texte erwähnt worden ist, die Massstäbe zum Messen der Räume in der Aussenwelt dem Leibe entlehnt werden.

§ 92. Raumsinn des Auges.

Zu der Entwickelung der Raumreihen des Gesichtssinnes wirken, wie bei dem Tastsinne, zwei somatische Eigentümlichkeiten zusammen: die Beweglichkeit des Organes und der Einfluss der Erregungsstelle des Reizes auf die Qualität der Empfindungen (§ 36),

nur dass die Bedeutung dieser beiden Momente bei dem Auge noch mehr auseinandertritt, als bei dem Tastsinne. An Beweglichkeit ist das Auge nämlich selbst den feinsten Tastgliedern weit überlegen, da jede Drehung des Auges, durch welche das Bild eines Lichtpunktes von einem Zäpfchen auf das andere übertragen wird, durch eine eigene unterscheidbare Muskelempfindung vertreten wird, während andererseits die Abdunkelung des Lokaltones der Empfindung durch Verschiebung der Erregungsstelle von der Netzhautgrube nach den Rändern, wenigstens innerhalb der mittleren Retinaregion, als äusserst gering angesehen werden muss.[1]) Zieht man diese beiden Umstände, sowie die eigentümliche Anpassung der Bewegung des Auges an die Erregung durch das Licht und die Duplicität des Organes in Betracht, so ergiebt sich eine schwer übersehbare Fülle von Details, deren nähere Betrachtung wir mit den einfachsten, freilich aber auch abstraktesten Voraussetzungen beginnen wollen. Erstens. Nehmen wir an, es werde bloss ein Auge und zwar unbewegt zu der Betrachtung einer einfarbigen, gleichfalls unbewegten Fläche verwendet, so dass sich mit dem monokularen Sehen ein monochromes Gesichtsfeld und mit beiden absolute Bewegungslosigkeit verbindet. Ob sich unter diesen Umständen ein Raumvorstellen zu entwickeln vermöge, erscheint kontrovers; wir möchten uns, wenigstens so weit es sich um die Erzeugung und nicht bloss Anwendung eines bereits erworbenen Raumschemas handelt, der negativen Entscheidung anschliessen. Die qualitativen Verschiedenheiten der Lokaltöne der Empfindungen nämlich, an die man hier zunächst denken könnte, bieten der zur Reihenentwickelung nötigen Abstufung der Verschmelzungen (§ 77) ebensowenig genügende Ausgangspunkte, als die mit ihnen verbundene Abnahme der Empfindungsintensitäten, auf die man sich hier gleichfalls bisweilen berufen hat. Der Hypothese einander durchkreuzender Empfindungskreise auf der Netzhaut stehen vollends mancherlei physiologische Bedenken entgegen. Die Erfahrung scheint unserer Behauptung insofern günstig zu sein, als der Eindruck, den wir bei unbewegtem Hinstieren in den gleichmässig blauen Himmel erhalten, durchaus nicht den Charakter der Anschauung eines Ausgedehnten, sondern vielmehr den einer sozusagen musikalischen Stimmung durch eine Farbenintensität an sich trägt und auch das Gesichtsfeld des geschlossenen Auges sich nicht als dunkle Fläche, sondern als ein mehr oder weniger intensives Schwarz ohne alle räumliche Bestimmmtheit präsentiert.[2]) Zweitens. An diesem Resultate würde auch die Vertauschung des einfarbigen Gesichtsfeldes gegen ein einigermassen buntes nichts zu ändern vermögen, ja die damit

verbundene organisch nicht präformierte Verschiedenheit der Empfindungsqualitäten würde den Einfluss der Lokaltöne vollends verdecken. In der That finden wir, dass in solchen Fällen das Gesichtsfeld vor uns „verschwindet“, d. h. in ein Gewimmel durcheinander wogender Farben zusammenfällt, das beinahe eine gewisse Ähnlichkeit zur Gemeinempfindung annimmt.[3]) Drittens. Ändern wir die Voraussetzungen derart, dass wir das Gesichtsfeld abwechselnd mit den Farben A und B ausgefüllt denken. Geschieht dieser Wechsel weder mit zu grosser, noch mit zu geringer Schnelligkeit, und wiederholt er sich einigemal, so ist kein Zweifel, dass wir, wenn nur sonst der Raumauffassung kein Hindernis in den Weg tritt, A und B als nebeneinander auffassen. Dieses Nebeneinander ist selbstverständlich ein Nebeneinander der Qualitäten A und B (des Weiss und Blau) und nicht der Gesichtsfelder, also ein Nebeneinander, bei dem die Eigentümlichkeit des Gesichtssinnes so wenig in Betracht kommt, dass es ganz ebensowohl Platz greifen muss, wenn A und B Gerüche oder Töne, oder selbst Begriffe bedeuten (§ 90). Erleichtert würde diese Auffassung offenbar noch dadurch, dass die Einführung der neuen Qualität allmählich vor sich geht, weil die damit herbeigeführte Gleichzeitigkeit der beiden Farben die Entwickelung des Raumverhältnisses besonders begünstigt (§§ 90 und 91). Viertens. Die bisher betrachteten Fälle bewährten sich eigentlich für den Zweck unserer Untersuchungen als erfolglos; ein diesem entsprechendes Resultat gewinnen wir erst, sobald wir die Muskelempfindung einführen, d. h. die Annahme der Bewegungslosigkeit des Auges fallen lassen. Schweift der Blick durch ein einfarbiges Gesichtsfeld, so verschmilzt die gleiche Farbe mit qualitativ sich verschiebenden Muskelempfindungen, und es überträgt sich, indem sich die Reihe der letzteren infolge der Rückführung des Blickes zur Raumreihe entwickelt, die Raumform der Muskelempfindungen auf die Gesichtsempfindungen, genau so, wie in dem analogen Falle des § 91 auf die Hautdruckempfindungen. Geben wir die Monotonie des Gesichtsfeldes auf, dann findet diese Analogie freilich ihre Grenze: denn während der Tastsinn an der Hautoberfläche ein Objekt besitzt, das ihm eine Gleichförmigkeit in der Verschiebung der Qualitäten der spezifischen Sinnes- und der Muskelempfindungen sichert, tritt diese Begünstigung bei dem Gesichtssinne nur in jenen seltenen Fällen ein, wo sich dem Blicke ein geregelter Übergang aus einer Farbe in die andere darbietet. Eben darum nimmt bei dem Gesichte die Muskelempfindung die eigentliche Farbenempfindung vollständig in das Schlepptau, so dass die Raumreihen desselben lediglich im

Sinne der Muskelempfindung konstruiert werden. Dies zeigt sich am deutlichsten in jenen beiden Fällen, in welchen die Raumauffassungen beider Sinne in Konflikt geraten, nämlich dort, wo die Reihe der Muskelempfindungen ($\alpha \beta \gamma \delta \varepsilon$) fortschreitet, während die der Gesichtsempfindungen sich wendet (a b c b a), oder, wo umgekehrt jene rückläuft ($\alpha \beta \gamma \beta \alpha$), während diese fortschreitet (a b c d e), von welchen beiden Fällen der eine eben so häufig, als der andere selten ist. Der erste Fall tritt jedesmal bei Betrachtung symmetrisch gegliederter Objekte ein, der zweite hingegen bedarf eines Wechsels der gesehenen Objekte während der auf- und abgehenden Betrachtung; in beiden Fällen jedoch ist unsere Auffassung keineswegs zweifelhaft, sie folgt unbedenklich der Muskelempfindung und erkennt im ersten, dass Gleiches verschiedene Stellen, im zweiten, dass Verschiedenes gleiche Stellen einnimmt. Auf diese Weise übt der Muskelsinn des Auges eine absolute Präponderanz über dessen Farbensinn aus, und mag er auch immerhin unter der Leitung dieses letzteren hervorgewachsen sein (§ 42), einmal ausgebildet, übernimmt er rücksichtslos selbst die Leitung. Fünftens. Mit der Ausbildung des Muskelsinnes des Auges ist uns nun auch die Erklärung jener Raumbeziehungen an die Hand gegeben, welche sich innerhalb des Gesichtsfeldes selbst geltend machen, und durch welche eben dieses sich aus dem ursprünglichen Gesamteindruck erst zum eigentlichen Gesichtsfelde erhebt. Während wir langsam und nur sehr beiläufig unsere Tastglieder so bewegen lernen, dass wir dem Objekte jedesmal die Stelle der grössten Erregbarkeit zuwenden, besitzt das Auge schon frühzeitig und sehr bestimmt die Neigung, sich derart einzustellen, dass das Bild des unsere Aufmerksamkeit erregenden Objektes in die Netzhautregion des deutlichsten Sehens fällt, wobei es kontrovers zu bleiben scheint, ob die betreffende Bewegungstendenz auf eine somatische Disposition zu Reflex- oder eine psychische zu Instinktbewegungen zurückzuführen sei. Gesetzt: a sei die Gesichtsempfindung eines hellen Punktes im dunklen Gesichtsfelde und α die ihm dem erwähnten Bewegungsgesetze gemäss aggregierte Muskelempfindung. Löst weiter, nachdem sich die organische Empfänglichkeit für den betreffenden Lichtreiz abgestumpft hat, ein an den Seitenteilen der Netzhaut erregter Lichtreiz die Gesichtsempfindung b aus, so wendet sich das Auge in der eben bestimmten Weise der neuen Erregungsstelle zu, und es kompliziert sich b mit der neu veranlassten Muskelempfindung β. Mit der Abstumpfung der Netzhautempfänglichkeit für den Reiz des b wird aber wieder die Erregung durch den seitlichen Reiz des a laut, und der dadurch bewirkte Übergang des Auges in die frühere Stellung bringt

$a\alpha$ zum deutlichen Bewusstsein. Durch dieses Auf- und Abgehen des Blickes innerhalb des Gesichtsfeldes werden die beiden gleichzeitig gesehenen Punkte räumlich geschieden, wie in dem vorigen Falle die nacheinander erblickten Punkte verschiedener Gesichtsfelder; das Auge misst sich sein Gesichtsfeld aus, wie die Hand die Entfernung zweier Tastobjekte dadurch misst, dass sie sich zwischen ihnen auf- und abbewegt. Dieser Fortschritt ist in doppelter Beziehung wichtig: einmal, weil er den Impuls dazu liefert, durch noch feinere Bewegungen auch den eng umgrenzten Teil des Gesichtsfeldes der centralen Grube messend zu zerlegen, und sodann, weil er die Möglichkeit darbietet, nunmehr auch die Verschiedenheit der Lokaltöne zur Ausdeutung im Sinne räumlicher Beziehungen zu verwerten. Ersteres ist an sich klar, denn wenn a b c den Inbegriff des gleichzeitig scharf Gesehenen bedeutet, so fällt a b c wirklich anfangs in einen Gesamteindruck zusammen, da aber eine leise Drehung des Auges genügt, diesen Gesamteindruck in b c d zu verwandeln, so bedarf es zunächst nur einer hin- und hergehenden Bewegung des Auges, um aus den beiden Gesamteindrücken die Elemente a und d herauszusondern, und weiterhin nur einer kleinen Weiterführung dieser Bewegung, um die herausgesonderten im Nebeneinander mit b und c erkennen zu lassen. Der andere Punkt wird für die nächstfolgende Betrachtung von besonderer Bedeutung, denn er macht es begreiflich, dass jene feine Nüancierung der Qualitäten, die sich für sich allein zur Begründung der Raumform als unzureichend herausstellte, nunmehr, nachdem die Muskelempfindung diese übernommen hat, eine Ausdeutung im Sinne der Raumform oder mit anderen Worten die Ausdeutung im Sinne eines Lokalzeichens zulässt.[4]) Sechstens. Verwickelter gestaltet sich der Vorgang, wenn wir das Gebiet des binokularen Sehens betreten. Vor allem ist hierbei festzuhalten, dass das binokulare Gesichtsfeld sich neben dem monokularen und von diesem gewissermassen unabhängig entwickelt, hierin aber durch das gleiche physiologische Gesetz bestimmt wird. Wie nämlich das monokulare Gesichtsfeld dadurch entsteht, dass das Auge sich dem Objekt gegenüber so einstellt, dass dessen Bild auf die Netzhautgrube fällt, so stellen wir, demselben Gesetze folgend, bei binokularem Sehen die Augen derart ein, dass sie gemeinschaftlich dasselbe Objekt fixieren, d. h. dass sich ihre Sehaxen in dem Objekte (das wir zunächst als leuchtenden Punkt denken) kreuzen. Die Fixierung des Punktes x löst vier Empfindungen aus: die Muskelempfindungen der beiden Augen: α und α' und die Farbenempfindungen a und a'. Bezüglich der beiden ersten müssen wir dem eben Bemerkten gemäss annehmen,

dass dem einen Gliede des Paares immer nur eben das andere entspreche, d. h. dass mit der Muskelempfindung des einen Auges α bei Fixierung derselben Stelle des binokularen Gesichtsfeldes keine andere (homogene) Muskelempfindung des zweiten Auges gleichzeitig sei, als eben α'. Bezüglich der beiden Farbenempfindungen: a und a' aber können wir füglich voraussetzen, dass sie qualitativ vollkommen gleich seien, d. h. dass bei dem Fixieren desselben Punktes die Lokaltöne der einander korrespondierenden Netzhautstellen identisch seien. Durch die Verschmelzung von α und α' ist somit die erste Stelle in dem binokularen Gesichtsfelde bezeichnet, in welche sich sodann die durch die beiden Farbenempfindungen a und a' gegebene Qualität ganz ebenso einfügt, wie sich zuvor die durch a allein vertretene Qualität in die durch eine einzige Muskelempfindung bezeichnete Stelle des monokularen Gesichtsfeldes einfügte. Es ist nunmehr eine ganz einfache Folge der allseitigen Verschmelzung, dass der Punkt x trotz der beiden Gesichtsempfindungen a und a' nur einfach gesehen wird, weil er durch ein geeinigtes Vorstellen und an derselben durch $\alpha\alpha'$ bezeichneten Stelle der Raumreihe vorgestellt wird. Denken wir uns nun die Fixierung des Punktes x fortgesetzt, während sich x, wie wir vor der Hand annehmen wollen, im Horopter, d. h. in einer Linie fortgewegt, in der der ursprüngliche Konvergenzwinkel der Sehaxen unverändert erhalten bleibt. Eine einfache geometrische Konstruktion zeigt, dass unter dieser Voraussetzung die Sehaxen der beiden Augen gleiche Ablenkungen in gleichem Sinne erfahren, oder mit anderen Worten: dass die Drehungsgrösse in beiden Augen gleichen Wert und gleiche Richtung besitzt. Bezeichnen demnach β und β' die Muskelempfindungen der neuen Augenstellungen, so beträgt die qualitative Differenz von β und α genau so viel, wie die von β' und α', und die Differenz der beiden Komplikationen $\alpha\alpha'$ und $\beta\beta'$ ist proportional der Differenz innerhalb jedes einzelnen ungleichnamigen Paares. Die neue Komplikation bezeichnet eine neue Stelle des binokularen Gesichtsfeldes, und es bedarf nicht erst des Nachweises, dass unter den bereits oft angewendeten Voraussetzungen $\alpha\alpha'$ und $\beta\beta'$ die Form des Nebeneinander annehmen werden. Von der auf diese Weise durch Fortführung des Konvergenzwinkels entstandenen Raumreihe des Horopters kann nun behauptet werden, dass sie jeden in dem Horopter gelegenen Punkt einfach erscheinen lässt, mag derselbe eben fixiert werden oder nicht. Ersteres ergiebt sich aus dem eben Gesagten unmittelbar, denn einfach gesehen muss werden, was an sich qualitativ dasselbe ist und auf dieselbe Stelle der Raumreihe bezogen wird. Letzteres folgt aber daraus, dass auch

die beiden Gesichtsempfindungen des eben nicht fixierten Punktes der Lage ihrer Bilder auf korrespondierende Stellen wegen gleich sind, und dass mit dieser Qualität ein Paar von Muskelempfindungen verschmolzen war und nun durch sie reproduziert wird, durch welches eine, und zwar ein und dieselbe Stelle des gegenwärtigen binokularen Gesichtsfeldes gesetzt wurde. Wie wir bei dem monokularen Sehen aus der besonderen Lokalbetonung einer Gesichtsempfindung zufolge gemachter Erfahrungen auf die Grösse jener Bewegung schliessen, die notwendig würde, um die seitliche Erregung der Netzhautgrube zuzuführen, so erinnert uns bei dem binokularen Sehen die beiden Gesichtsempfindungen gemeinsame Qualität an jene Kombination von Muskelempfindungen, welche mit dieser Qualität gleichzeitig war. Hingegen erscheint jeder Punkt doppelt, welcher während der Fixierung eines Horopterpunktes von der Horopterlinie etwas beträchtlicher abweicht, d. h. unter einem merkbar verschiedenen Konvergenzwinkel gesehen wird. Hiervon überzeugt man sich leicht, wenn man in Betracht zieht, dass erstlich die beiden Gesichtsempfindungen dieses Punktes (a und a′) nunmehr qualitativ verschieden werden, weil die Bilder desselben in den beiden Augen nicht mehr korrespondierende Stellen decken, und dass zweitens jede dieser beiden Qualitäten jenen Komplex von Muskelempfindungen reproduziert, mit dem sie bei ihrer Fixierung verschmolzen ist, und den somit ihr deutliches Gewahrwerden fordern würde, dieser aber für jede derselben ein anderer ist (etwa: $\alpha\alpha'$ und $\gamma\gamma'$). Um a und a′ zum deutlichen Sehen zu bringen, müssten wir den Augen eine Stellung geben, die durch die Kombination der Muskelempfindungen $\alpha\gamma'$ bezeichnet wäre, allein ein $\alpha\gamma'$ giebt es bei Festhaltung des vorhandenen Horopters nicht, sondern nur ein α in $\alpha\alpha'$ und ein γ' in $\gamma\gamma'$, $\alpha\alpha'$ und $\gamma\gamma'$ aber haben $\beta\beta'$ zwischen sich. Wir sehen somit in diesem Falle Verschiedenes an verschiedenen Stellen: die verschiedenen Qualitäten machen verschiedene Beziehungen geltend, und das, worauf sie bezogen werden, ist uns bereits als ein im Raume Geschiedenes bekannt. Dieses Doppelsehen tritt darum erst bestimmter hervor, wenn wir unsere Aufmerksamkeit der lokalen Nüancierung der Empfindung zuzuwenden gelernt haben, nimmt alsdann aber auch alle Bestimmtheit eines sinnlich Gegebenen für sich in Anspruch. Dass uns für gewöhnlich die Doppelbilder, deren Zahl doch in jedem Augenblicke eine bedeutende sein muss, so wenig belästigen, ja sich eigentlich unserer inneren Wahrnehmung ganz entziehen, hat seinen Grund in der Geringfügigkeit der Qualitätendifferenz der Empfindungen und dem reproduktiven Charakter ihres Raumschemas, dann aber

besonders in der stumpferen Empfänglichkeit der Seitenteile der Netzhaut für Lichterregungen, und wohl auch, von der Kontrolle und Korrektur des Tastsinnes (§ 41) ganz abgesehen, in der leichten Zurückführbarkeit der Doppelbilder auf einfache Eindrücke.[5]) Dieser letztere Umstand führt uns der Schlussbetrachtung zu. Ändern wir den Konvergenzwinkel dadurch, dass wir einen Punkt y fixieren, der ausserhalb oder innerhalb des Horopters für x fällt, so bildet sich aus den Kombinationen der neuen, durch die abgeänderten Augenstellungen bedingten Muskelempfindungen ein neues binokulares Gesichtsfeld. Jeder Horopter, jeder Konvergenzwinkel konstruiert sich seine eigene Raumreihe, die wir sodann nicht ohne Not verlassen; von den verschiedenen Raumreihen, aus denen die gleichsam schichtweise übereinander gelagerten Gesichtsfelder bestehen, hat jede ihr eigenes Kolorit, und bewegt sich jede in einer besonderen Tonart, d. h. bezeichnet jede eine einfache Stelle ihres Schemas durch eine Kombination von Muskelempfindungen, deren Bestandteile in dem Schema der anderen auf zwei verschiedene Stellen hinweisen würden. Dass aber die beiden Bilder des gegenwärtig fixierten Punktes y nicht auf den früheren Horopter bezogen und demgemäss doppelt gesehen werden, hat seinen Grund darin, dass diese beiden Bilder, weil auf korrespondierende Stellen fallend, qualitativ vollkommen gleich sind und somit zu einer Ausdeutung in einem lokaldifferierenden Sinne gar keine Veranlassung geben, und die ihnen entsprechende Kombination von Muskelempfindungen $\alpha\gamma'$ in dem neuen Horopter wirklich gegeben ist und daselbst eine einheitliche Stelle bezeichnet. Die Raumreihe des neuen Horopters wird als eine neue und nicht als die fragmentarische Wiederholung der früheren erfasst, weil sie die ununterschiedenen Elemente der früheren scheidet und nach einem neuen Gesetze kombiniert. Anders verhält es sich bei dem absichtlichen Schielen, das recht eigentlich der wegfallenden Fixierung wegen als ein Sehen aufzufassen ist, bei dem alles Gesehene ausser den Horopter fällt. Hier wird doppelt gesehen, weil und so lange die qualitative Verschiedenheit der Gesichtsempfindungen die Ausdeutung im Sinne der zuvor erworbenen Raumreihen provoziert; wird das Schielen aber zur Gewohnheit, dann löst sich auch für den Schielenden das Doppel- in ein Einfachsehen auf, weil über die qualitative Differenz der Gesichtsempfindungen hinweggegangen und die Erinnerung an die Bezeichnungsweise eines Gesichtsfeldes, das nicht mehr erneuert wird, der konstant wiederkehrenden neuen Kombination von Muskelempfindungen weicht: die ursprünglich widersinnige Kombination wird auch hier durch Gewohnheit zur anderen Natur.[6])

Anmerkung 1. E. H. Weber hat gezeigt, dass Verschiebungen des empfindlichsten Teiles der Netzhaut um $^1/_{521}$ Par. Linie noch durch eine distinkte Muskelempfindung erfasst werden können, wodurch der Muskelsinn des Auges in die Reihe der feinsten mikrometrischen Apparate erhoben erscheint (Ber. d. sächs. Gesellsch. d. W. 1852, S. 130). Je beweglicher ein Glied, um so feiner sein Raumsinn. Unter den neueren Psychologen haben insbesondere Cornelius und Wundt die Bedeutung der Muskelempfindung für den Raumsinn des Auges hervorgehoben und ausführlich dargestellt; Waitz hat sie völlig geleugnet (§ 91 Anm. 1), Helmholtz ziemlich gering angeschlagen. Lotze erkennt den Einfluss der Muskelempfindung wenigstens bezüglich der Beurteilung der Grösse, Lage und Form der Gesichtsobjekte an.

Anmerkung 2. In der Kontroverse über die Raumentwickelung des ruhenden Auges stimmten Herbart für die Verneinung, Waitz, Wundt, Lotze, Helmholtz für die Bejahung. Wundt stützte sich dabei auf die mit der Entfernung der Erregungsstelle von dem Netzhautcentrum wachsende Lokalfärbung der Gesichtsempfindung (Beitr. S. 150), Waitz auf die im gleichen Verhältnisse abnehmende Intensität derselben (Lehrb. S. 166 ff.). Lotze nähert sich unserer in einem der folgenden Punkte ausgesprochenen Ansicht insofern an, als er die spezifischen Lokalzeichen einer bestimmten Erregungsstelle in jene Bewegungstendenz verlegt, welche zur wirklichen Bewegung geworden, die Erregung dem Orte der grössten Reizbarkeit des Organes zuführen würde (Med. Ps. S. 355 ff., vergl. § 91 Anm. 2), wobei freilich der Unterschied aufrecht bleibt, dass Lotze das als ursprüngliche Eigentümlichkeit des Organes auffasst, was nach unserer Theorie nur ein durch Erfahrungen erworbener Besitz der Seele sein kann. Helmholtz beruft sich zum Beweise seiner Behauptung auf die Beobachtung, dass die Nachbilder und einige andere Erscheinungen auch bei ruhendem Auge flächenhaft erscheinen (Ph. Opt. S. 535), was freilich für den eigentlichen Kardinalpunkt der Frage ebensowenig entscheidend ist, als die bekannte Thatsache, dass ja auch seitlicher Druck des ruhenden Auges im dunklen Gesichtsfelde lokalisiert wird. Auch dass das stereoskopische Bild bei Beleuchtung durch den elektrischen Funken räumlich erscheint, ist, wenn man auf den Fortbestand der Nachempfindung Rücksicht nimmt, nicht unmittelbar massgebend. Dass bei Narkose durch Ätherisierung, beim Haschischrausch, bei manchen Hirnleiden die „Ausbreitung der Farbe in die Fläche“ aufhört (Fechner, Psychoph. II, S. 323), scheint für unsere Ansicht zu sprechen. Cornelius betrachtet mit Recht die ganze Frage als eine noch mehr oder weniger schwebende (a. a. O. S. 514 und 587).

Anmerkung 3. Man hat bisweilen aus dem Umstande, dass die Zahl der empfindlichen Netzhautpunkte jedenfalls grösser ist, als die der Nervenfasern, auf das Vorhandensein von Verbreitungsbezirken der Erregung geschlossen, und aus der Hypothese der Durchkreuzung dieser letzteren das Raumsehen des unbewegten Auges wenigstens bei buntem Gesichtsfelde dadurch zu erklären versucht, dass man jede Empfindung einer einzelnen Faser von Anklängen der Empfindungsqualitäten aus den benachbarten Fasern begleitet werden liess. Uns scheint der Aufwand dieser Hypothese zu ihrem eigentlichen praktischen Erklärungswerte in keinem Verhältnisse zu stehen.

Anmerkung 4. Mit dieser Erklärung des Gesichtsfeldes aus Reihen von Muskelempfindungen steht die Thatsache in vollem Einklang, dass bei Lähmung eines Augenmuskels der gesehene Gegenstand zu weit nach der Richtung des gelähmten Muskels hin verlegt wird. Die Erklärung des monokularen Gesichts-

feldes bietet uns nunmehr auch die Möglichkeit dar, jene beiden Fragen ihrer endgültigen Beantwortung zuzuführen, die wir § 36, als am unrechten Orte erhoben, zurückweisen mussten. So lange man nämlich für den Inbegriff der gleichzeitigen Gesichtsempfindungen keinen anderen Ausdruck kennt, als den einer Summe von Intensitäten, hat die Frage nach dem Aufrecht- und Verkehrtsehen ebensowenig einen Sinn, als die nach der Erscheinung des blinden Fleckes. Anders aber gestaltet sie sich, wenn sie vom Standpunkte des Gesichtsfeldes, d. h. jenes Raumschemas aus aufgeworfen wird, in welches die Farbenpunkte infolge ihrer Association mit Muskelempfindungen auseinander getreten sind. Nun ist es allerdings richtig, dass das Neben der Raumreihe der Gesichtsempfindungen wohl den Gegensatz zweier Richtungen, aber noch nicht den des Rechts und Links, des Oben und Unten kennt, von denen der letzte lediglich auf Rechnung der Verschiedenheit in der Reihenfolge der Betonungsweisen der einzelnen Muskelempfindungen (§ 42) zu setzen kommt. Durch den verschiedenen Grad von Leichtigkeit, der sich in der Führung des Blickes von rechts nach links und von links nach rechts, von oben nach unten und umgekehrt kund giebt, lernen wir diese Richtungen kennen, die wir sodann auf die Folge der Gesichtsempfindungen übertragen, wie wir analog die charakteristischen Betonungen in den entgegengesetzten Richtungen der hin- und herbewegten Hand auf das Raumschema der Druckempfindungen fortführen. Aber eben durch diese Analogie wäre uns zugleich auch die Möglichkeit eines Konfliktes in den Bestimmungen des Muskelsinnes beider Organe gegeben, wenn mit dem Rechts des Auges ein Links der tastenden Hand zusammenfiele. Gesetzt, der Blick begleite die tastende Hand längs eines Objektes und von den beiden hierbei ausgelösten Raumreihen, jener der Gesichtsempfindungen a b c d e und der Tastempfindungen $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \varepsilon$, verschmelze je ein Glied der einen mit einem Gliede der anderen, so wäre ein Widerstreit in der Bestimmung der Richtung sogleich gegeben, wenn der Fortschritt der Muskelempfindungen des Auges von a nach e hin als ein Aufwärts, jener der Muskelempfindungen des Tastgliedes von α nach ε als ein Abwärts erfasst würde, und dann könnte, ja müsste es in der That zu einer Berichtigung der Aussagen des einen Sinnes durch die des anderen kommen. Allein ein Blick auf die Einrichtung beider Organe zeigt, dass ein solcher Konflikt nicht möglich ist, und dass der Grund dieser Unmöglichkeit eben lediglich in der umgekehrten Stellung des Netzhautbildes gegeben ist. Der Lichtstrahl vom untersten Punkte des Objektes fällt auf die oberste Stelle des Netzhautbildes; seinem Bilde die Region des deutlichen Sehens zuzuführen, muss das Auge so gedreht werden, dass die hintere Hälfte der Augenaxe gehoben, die vordere gesenkt wird; da der Blick aber als eine Linie vorgestellt wird, die vom Auge zum Objekte hingeht (§ 37), so wird die Lenkung desselben im Sinne der letzteren Bewegung, d. h. derart gedeutet, wie sich das Ende der bis zu dem Objekte verlängerten Augen- und Sehaxe an dem Objekte hinbewegt. Wir senken somit unseren Blick an dem Objekte, wenn wir dessen Fusspunkt, und erheben ihn, wenn wir den Höhenpunkt suchen, ganz genau in derselben Weise, wie wir die Hand senken oder heben, wenn wir dessen unterste oder oberste Stelle betasten wollen. Diese Kongruenz zwischen den Richtungen des Tastgliedes und der den Blick scheinbar aussendenden Augenhälfte konnte nur dadurch hergestellt werden, dass der Antagonismus zwischen den Bewegungen des Tasters und der hinteren konkaven Augenwand durch die Umkehrung des Bildes paralysiert wurde. Man kann demnach in der That sagen, dass, damit das Objekt aufrecht gesehen werde, d. h. damit das Aufwärts des

Auges mit dem Aufwärts der Hand in Übereinstimmung bleibe, das Bild auf der Netzhaut umgekehrt ausfallen musste. Diese Erklärungsweise des Aufrechtsehens ist auch gegenwärtig die im allgemeinen herrschende und wurde insbesondere begründet durch Brown (a. a. O. II, p. 115), Lotze (s. dessen treffliche Behandlung dieses Punktes: Med. Ps. S. 362 ff.), Cornelius (a. a. O. S. 517), Wundt (Vorl. I, S. 263) und Helmholtz (Ph. Opt. 540), ja ihren Grundgedanken nach begegnet sie uns eigentlich schon bei Berkeley (New theory of vis. 93—98). Mit ihr stimmt auch sehr wohl zusammen, dass der Schatten, der bei gewissen entoptischen Erscheinungen aufrecht auf die Netzhaut fällt, in die Aussenwelt umgekehrt projiziert wird (Helmholtz, a. a. O. S. 616). Jedenfalls aber geht es nicht an, das Aufrechtsehen als Problem mit der Berufung auf den Umstand wegzuleugnen, dass, wenn alles umgekehrt gesehen wird, es zu keinem Widerspruche kommen könne, wie dies J. Müller und in neuerer Zeit A. Lange gethan, weil das Auge nicht bloss von den Farben, sondern auch von seinen Bewegungen weiss, zwischen diesen und denen der Tastglieder aber immerhin Widersprüche bestehen können. Nach ähnlichen Grundsätzen ist auch unsere Auffassung der sog. blinden Stelle im Auge zu bestimmen. Dass die durch letztere herbeigeführte Lücke im Gesichtsfelde durch keine Farbe bezeichnet sein könne, ist § 36 gezeigt worden. Da jedoch ausnahmslos jeder der hier in Betracht gezogenen Muskelempfindungen des Auges eine Gesichtsempfindung associiert ist, so erwarten wir auch bei jener Muskelempfindung, welche die blinde Stelle im Raumschema des Gesichtsfeldes repräsentiert, eine Gesichtsempfindung. Diese Erwartung wird dadurch befriedigt, dass eine Reproduktion in die Stelle der Empfindung eintritt, d. h. dass wir die Farbe, die bisher die Glieder der Muskelempfindungsreihe begleitete, als Erinnerung in jenes Glied fortführen, welches der Association mit einer Farbe gänzlich entbehrt. Wird (bei monokularem Sehen) das Stück m n der geraden Linie a b mit einem Scheibchen bedeckt, dessen Farbe sowohl von der der Linie als der des Grundes abweicht, und sodann durch Überführung seines Bildes auf die blinde Stelle zum Verschwinden gebracht, so erscheint a b nicht kürzer, sondern m n entweder als Fortsetzung der Linie in deren Farbe, oder als Unterbrechung in der Farbe des Grundes. Ersteres tritt ein, wenn die Muskelempfindung, infolge der eingegangenen Verschmelzung die Linie verfolgend, deren Farbe, letzteres, wenn sie, die Fläche gegen die Linie abschliessend, die Farbe des Grundes reproduziert und dadurch gleichsam mit sich fortführt; der erste Fall würde unmöglich, wenn an der betreffenden Stelle die Farbe des Grundes, der zweite, wenn an ihr die der Scheibe wirklich gesehen würde. In dieser Weise wären auch die übrigen, meist bekannten Beobachtungen zu erklären, die Cornelius a. a. O. S. 404—406 zusammengestellt hat. Dass jedoch eine eigentliche, konstante Norm der Ausfüllung der blinden Stelle mit Farben nicht besteht, hat in neuerer Zeit Helmholtz hervorgehoben und sich dabei mit Recht auf die sehr divergierenden Aussagen der verschiedenen Beobachter berufen (a. a. O. S. 555—577).

Anmerkung 5. Die Doppelbilder der Punkte ausser dem Horopter neben dem einfachen Bilde des fixierten Punktes sind schwächere Empfindungen, an die sich Erinnerungen früher eingenommener Orte knüpfen, neben stärkeren und einander bestärkenden Empfindungen, die mit anderen durch die Fortdauer des Reizes festgehaltenen und festhaltenden Empfindungen verschmolzen sind. An ein Zurückfallen aus dem binokularen Gesichtsfeld in die beiden monokularen hierbei zu denken, wie es bisweilen geschah, ist keineswegs notwendig: sind wir ja doch

stets geneigter, uns zu selbst gewagten Auslegungen des binokularen Gesichtsfeldes zu entschliessen, als dieses dem unerträglichen Dualismus der monokularen Gesichtsfelder zu opfern. Auch spricht für unsere Erklärung der Doppelbilder der Umstand, dass dieselben in jener Entfernung gesehen werden, in welcher das zugehörige Objekt, wenn es fixiert wird, gesehen würde.

Die älteste Theorie des Einfachsehens war rein physikalisch: sie begnügte sich mit der Konstatierung der Thatsache, dass jeder im Konvergenzpunkt der Sehaxen gelegene Gegenstand einfach gesehen wird (wie z. B. bei Hobbes), der Horopter wurde dabei als jene Kreislinie definiert, für deren sämtliche Punkte der Konvergenzwinkel derselbe bleibt. Mit J. Müllers Theorie der identischen Netzhautstellen (die übrigens schon bei Reid vorkommt: a. a. O. VI, 13 p. 249 u. 254) begann die Periode der physiologischen Behandlungsweise, der gemäss der unmittelbare Grund des Einfachsehens nicht sowohl in der Stellung des Objektes, als vielmehr in der Lage seiner Bilder auf der Netzhaut gegeben erscheint, und der Horopter zu seiner früheren Bedeutung noch die neue Beziehung der Bilder seiner Punkte auf gleichgesetzte Netzhautstellen erhält. Meissner übernahm die weitere Durchführung dieses Gedankens bezüglich der näheren Bestimmung der Lage und der (stereometrischen) Gestalt des Horopters. Traf die Müller'sche Auffassung schon an sich der Vorwurf, die rein psychologische Frage nach dem Prozesse der Identifizierung der Empfindungen durch eine rein physiologische Hypothese erledigt zu haben, so vermochte sie andererseits auch den in neuerer Zeit bekannt gewordenen stereoskopischen Erscheinungen nicht ganz gerecht zu werden. Auf den letzteren Umstand haben, mit Berufung auf das bekannte Wheatston'sche Experiment (aus dem hervorgeht, dass auch mit identischen Stellen doppelt und mit nicht identischen einfach gesehen werden könne), insbesondere Wundt, Nagel, Classen und Helmholtz hingewiesen, während Panum (und teilweise auch Brücke) die Hypothese der identischen Netzhautstellen dadurch zu retten versuchte, dass er jedem Punkte des einen Auges einen Bezirk im anderen entsprechen liess. Dem psychologischen Bedürfnisse trug zuerst A. W. Volkmann Rechnung, indem er neben die identischen Netzhautstellen als zweite Bedingung das Urteil hinstellte, das, zumeist auf die Erfahrungen des Tastsinnes gestützt, „in die trüglichen Symbole der beiden differenten Bilder eingreift" und dadurch den Widerspruch „zwischen dem, was scheint, und was ist" ausgleicht. Auf diesem Wege ging auch Wundt weiter und kam der hier durchgeführten Ansicht dadurch nahe, dass er das Einfachsehen aus der Projektion der beiden Bilder auf dieselbe Stelle erklärte und damit Projizieren, Einfach- und Körpersehen von einander gegenseitig abhängig machte (Beitr. S. 240—271). Im allgemeinen stehen einander gegenwärtig zwei Theorien gegenüber: die ältere, die, von Müllers Hypothese ausgehend, das Einfachsehen aus der Identität der Netzhautstellen, und die neuere, die, namentlich von Nagel vertreten, es aus der Projektion auf eine identische Stelle in der Aussenwelt erklärt. Von unserem Standpunkte aus wird es ersichtlich, dass das, was die Doppelheit der Gesichtsempfindungen unserem Bewusstsein entrückt, nicht sowohl die Identität ihrer Netzhautstellen allein und für sich ist, sondern dass es vielmehr auf die Identifizierung der Beziehungen der Gesichtsempfindungen zu dem Raumschema der Muskelempfindungen ankommt. Eben hieraus folgt, dass, wenn abnorme Einflüsse eingreifen, selbst identische Gesichtsempfindungen trotz ihrer Gleichheit auf verschiedene Stellen, oder, was häufiger ist, differente trotz ihrer Ungleichheit auf dieselbe Stelle des Gesichtsfeldes bezogen werden können (Helmholtz, Ph. Opt.

S. 728). Helmholtz' Horoptertheorie ist zu kompliziert, um hier dargestellt werden zu können. Ihr Grundgedanke geht dahin, dass erst aus der Deckung vertikaler Linien der vertikale, horizontaler der horizontale Horopter und dann aus der Koexistenz dieser beiden Flächen die eigentliche Horopterlinie konstruiert wird, die sich sodann als Kurve dritter Ordnung herausstellt, und von der der Müller'sche Horopterkreis einen Teil ausmacht. Als korrespondierend erscheinen dabei jene Punkte, deren gegenseitige Lage, ganz abgesehen von allen anatomischen Beziehungen, in der Erfahrung am häufigsten verglichen worden ist (a. a. O. S. 725). Ganz aufgegeben wurde der Begriff des Horopters in neuerer Zeit u. a. auch von Nagel; Herings Theorie hingegen, der gemäss die einzelnen Netzhautpunkte ausser der Farbenempfindung auch noch dreierlei „Raumgefühle“ hervorrufen sollen, entsprechend dem Höhen-, Breiten- und Tiefenwerte (letztere bei identischen Punkten gleich aber entgegengesetzt, bei symmetrischen gleich und gleichförmig), erscheint als eine Ablenkung von dem psychologischen auf den physiologisch-nativistischen Standpunkt. Besonders rein festgehalten erscheint der psychologische Standpunkt bei Cornelius, der als identisch jene Netzhautstellen definiert, deren Erregung in beiden Augen dieselben Systeme von Muskelempfindungen reproduziert (Zur Theorie d. Seh. S. 54). — Vereinfacht würde die Theorie des Textes freilich, wenn die daselbst mit α und α' bezeichneten Muskelempfindungen der beiden Augen bei Fixierung desselben Punktes als qualitativ gleich angenommen werden dürften, wie dies denn auch Cornelius gethan hat (s. bes.: Zur Theorie d. Seh. S. 49), allein wesentlich für die Theorie ist diese Modifikation keineswegs, weil die Verschmelzung der gleichzeitigen Muskelempfindungen gewissermassen das Nichtidentische unifiziert. Ja unumgänglich ist für dieselbe nicht einmal die von uns festgehaltene Annahme der völligen Gleichheit der beiden Gesichtsempfindungen aus den korrespondierenden Stellen, wenn sie auch die Durchführung namhaft erleichtert. Bei dem normalen Sehen ist in der That die Qualität der beiden mit einander sich konstant kombinierenden Muskelempfindungen dadurch gewissermassen präformiert und fixiert, dass die beiden Blicklinien auf denselben objektiven Punkt gerichtet sind; wo aber Abnormitäten der Muskel es unmöglich machen, die dazu gehörigen Augenstellungen herbeizuführen, bestimmt auch jede andere Stellung der Augen diese Kombination, sobald sie nur habituell wird, wie dies namentlich Helmholtz gezeigt hat (a. a. O. S. 803). Schopenhauers Bezeichnung der mannigfaltigen im Texte zur Erwähnung gekommenen Associationen und Reproduktionen als „Verstandesschlüsse“ (Über d. Sehen S. 12) hat in der neueren Psychologie eine ziemlich ausgebreitete Aufnahme gefunden (s. dagegen Drobisch, Über d. neuesten Versuche d. Ps. naturw. zu begründen. Zeitschr. f. exakte Philos. IV, S. 313 ff.).

Der Anteil des Gesichtssinnes für sich an der Hervorbringung der Raumform ist jedenfalls geringer, als der des Drucksinnes. Seinen grossen Vorsprung vor der Hand verdankt das Auge in dieser Beziehung seinem ungleich feineren und leichter verwendbaren Muskelsinn (§ 41), sowie seinem Vermögen, von demselben Objekte aus verschiedenen Entfernungen in verschiedenem Umfange affiziert zu werden. Für den Sehenden sind die Raumformen des Auges gleichsam die Muttersprache, und zwar selbst dort, wo sie nachweislich eine zweite angelernte Sprache sind: Tastbilder werden ihm erst recht verständlich, wenn er sie in Gesichtsbilder übersetzt hat (§ 41). Dem Blinden vertritt die Hand das Auge, die Fingerspitze die Netzhautgrube, darum behalten seine Raumanschauungen etwas Schwerfälliges, Unsicheres, Langsames: grössere Räume mag er sich vielleicht

bloss als Zeiträume vorstellen (Lotze, Med. Ps. S. 361; Waitz, Lehrb. § 27; Cornelius, a. a. O. S. 611); zu weit ging aber wohl Hagen, wenn er die Raumvorstellung des Blinden mit jener der Zeit geradezu identifizierte (Art. Ps. in Wagners H. W. B. S. 718). Der ältere Sensualismus sprach dem Gesichtssinne jede Beteiligung an der Raumentwickelung ab, der Raum galt ihm als eine der spezifischen Energien des Tastsinnes, wie dies namentlich bei Condillac (Tr. des sens. I, 11 § 8 und III, 3 § 2), überwiegend auch bei Berkeley und unter den Schotten bei Brown der Fall ist (s. oben § 86 Anm.). Überhaupt stand in der sensualistischen Psychologie des vorigen Jahrhunderts der Gesichtssinn seiner Unverlässlichkeit wegen in schlechtem Rufe: Büffon behandelte ihn ziemlich verächtlich und Delille besang sogar den Tastsinn als „König der Sinne". Mit Kants Raumtheorie und insbesondere mit Müllers Verwertung derselben beginnt ein Umschwung zu Gunsten des Gesichtssinnes, gegen den erst in neuester Zeit wieder eine Reaktion erfolgte. Auf Grundlage eigener Beobachtung eines Blindgeborenen glaubte Plattner behaupten zu können, dass der Tastsinn für sich allein „alles dessen, was zur Ausdehnung und zum Raum gehört, durchaus unkundig sei, nichts von einem örtlichen Auseinandersein wisse" u. s. w. (Aphor. I, S. 440), worin ihm auch der Hauptsache nach Biunde (a. a. O. I, S. 260) und unter den Neueren Bain beistimmten. Der Gegensatz dieser beiden Auffassungsweisen kommt teilweise auch in der Kontroverse zwischen Hering und Helmholtz zum Vorschein, bei der jener gewissermassen die Müller'sche Anschauung vertritt, dieser auf die Ansicht der Sensualisten, freilich aber frei von deren Einseitigkeit und Befangenheit, zurückgreift (s. bes. a. a. O. S. 540 und S. 699).

Anmerkung 6. Auch der habituell Schielende sieht einfach, trotzdem bei ihm die demselben Lichtpunkte angehörigen Bilder auf differente Netzhautstellen fallen und die Kombination der Muskelempfindungen in anderer Weise, als bei dem normal fixierenden Sehen entschieden wird. Zur Erklärung dieser Thatsache beruft man sich gewöhnlich darauf, dass der Schielende seine Aufmerksamkeit abwechselnd nur immer einem der beiden monokularen Gesichtsfelder zuwendet, oder mit anderen Worten: dass bei ihm das Phänomen des Wettstreites des Gesichts konstant wird. Helmholtz hat diese Voraussetzung bezweifelt und dafür hervorgehoben, dass die Einheit des Gesichtsbildes trotz der Doppelbilder durch die Einheit der Tastempfindung vermittelt werde. Allein die Berufung auf den Tastsinn ist durchaus nicht notwendig, da ganz wohl anzunehmen ist, dass bei dem Schielenden jene Augenstellung die Oberhand gewinnt und habituell wird, bei welcher die Qualitätendifferenz des Gesichtssinnes am geringsten und, was damit zusammenhängt, die Summe seiner Erregungen am grössten erscheint. Dass Schielende nach Behebung ihres Übels doppelt zu sehen anfangen und erst wieder nach einer gewissen Zeit zum Einfachsehen zurückkehren, lässt sich ganz gut sowohl nach der gewöhnlichen, als nach der von uns hier angedeuteten, schwieriger aber nach Helmholtz' Auffassung erklären. Unter den älteren Psychologen hat diesen Gegenstand besonders eingehend und mit meist richtigem Verständnis Reid behandelt: in seinem Inq. on hum. mind VI, 15 u. 16. — Im Zusammenhange hiermit steht die Erklärung der unter dem Namen des Wettstreites der Gesichtsfelder bekannten Erscheinung. Sieht man durch zwei mit verschieden gefärbten Gläsern abgeschlossene Röhren nach einer weissen Wand hin, so erhält man nicht ein von der Mischfarbe der Gläser ausgefülltes Gesichtsfeld, sondern es schwanken die beiden verschiedenfarbigen monokularen Gesichtsfelder in einer Weise vor den Augen, welche den Einfluss der — willkürlichen

und unwillkürlichen — Aufmerksamkeit nicht verkennen lässt (s. insbesondere Helmholtz, a. a. O. S. 772). Legt man einem Auge eine schwarze Fläche, dem anderen ein weisses Quadrat auf schwarzem Grunde vor, so wird bloss das Gesichtsbild des zweiten Auges bemerkt. Bringt man vor das rechte Auge eine dunkelgrüne, vor das linke eine hellgraue Scheibe, beide auf weissem Grunde, so verdrängt die Anschauung der ersteren die der letzteren, das Umgekehrte findet statt, wenn man den weissen Grund mit einem schwarzen vertauscht. Schliesst man ein Auge und betrachtet man mit dem anderen ein bedrucktes weisses Blatt, so sieht man eben nur dieses und zwar in ungeschwächter Helligkeit. Kompliziertere Erscheinungen findet man bei Wundt (Vorl. I, S. 359—362) und Helmholtz (a. a. O. S. 768) zusammengestellt. Dove und Brücke haben das ganze Phänomen des Wettstreites wenigstens bezüglich des fixierenden Sehens geleugnet. Bezüglich der psychologischen Erklärung des in neuerer Zeit vielfach besprochenen Phänomens des Glanzes verweisen wir auf Helmholtz, a. a. O. S. 783.

* Vergleiche ferner in betreff der identischen Netzhautstellen (Anmerkung 5) Überhorst: Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung, Göttingen 1876, S. 87 f., und bezüglich des Horopter J. Le Conte: Die Lehre vom Sehen S. 179 (Internationale wissenschaftliche Bibliothek, 55. Band, Leipzig 1883).

Über den sogenannten Wettstreit der Sehfelder (Anmerk. 6) vergl. Bezold (Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie 1874, S. 585) und Dobrowolsky (Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von E. Pflüger, Bd. 10, S. 56). Nach Ersterem rührt der Wettstreit vornehmlich von der ungleichen Brechbarkeit verschiedener Farben her, indem dieselbe eine verschiedene Accommodationsanstrengung beider Augen bedingt. Mit Beseitigung der Accommodationsschwankungen schwindet auch der Wettstreit der Sehfelder. Beide Sehfelder lassen dann bei gleicher Accommodationsanstrengung beider Augen die Mischfarbe erscheinen. Nach Dobrowolsky gesellen sich zu den Accommodationsschwankungen noch Schwankungen der Sehaxenkonvergenz, die sich vielleicht noch mehr als jene geltend machen. — Hinsichtlich des Einflusses der Aufmerksamkeit auf das Phänomen des Wettstreites der Sehfelder s. Cornelius: Die Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens S. 435 f., S. 439.

§ 93. Zusätze.

Einige neuere Raumtheorien verlegen den Erklärungsgrund der Raumform der Muskel-, Druck- und Gesichtsempfindungen in jene Eigentümlichkeit der Sinne, welche ihnen die Gleichzeitigkeit einer Mehrheit von Reihen ermöglicht. Wir vermögen in dieser Deduktion weder den Ausgangspunkt anzuerkennen, noch die sich notwendig ergebenden Folgerungen gelten zu lassen. Aus der blossen Simultaneität der Empfindungen ergiebt sich eben so wenig die Vorstellung des Nebeneinander, als aus der Succession die des Nacheinander, sondern wie im letzteren Falle das Bewusstsein des Nacheinander erst aus der Einsicht in die Unmöglichkeit hervorgeht, eine Empfindung als solche zu behaupten oder zu erwerben trotz einer anderen, so entspringt das Bewusstsein des Nebeneinander aus der Notwendigkeit,

in einem Vorstellungspaare die eine Vorstellung in volle Klarheit zu setzen, wenn die andere in voller Klarheit gesetzt ist. Dass durch die Gleichzeitigkeit der Empfindungen das zur Herstellung der gekreuzten Verschmelzungsverhältnisse nötige Auf- und Abgehen der successiven Auffassung wesentlich erleichtert wird, ist allerdings richtig (§ 90 und § 91), wie es aber auch andererseits nicht minder richtig ist, dass der auf- und abgehenden Auffassung das Gleichzeitige nicht als gleichzeitig und die Empfindung nicht als Empfindung gilt. Werden die Druckempfindungen A und B nebeneinander vorgestellt, lediglich weil ihre Reize gleichzeitig erregt werden, dann müssen auch die Töne A und B nebeneinander vorgestellt werden, weil das Ohr von beiden Schallwellen gleichzeitig getroffen wird, und dann müssen auch Hunger, Durst und Schläfrigkeit in eine Raumreihe zusammentreten, wenn sie gleichzeitig empfunden werden. Diese Bedenken zu heben, geht man einen Schritt weiter und verlegt den Ursprung des Raumvorstellens in jene Thätigkeit, durch welche die gleichzeitig gegebenen Vorstellungen unterschieden werden.[1]) Dies führt uns zu einem wichtigen Punkte, dessen Behandlung gewöhnlich dadurch erschwert wird, dass sie an einem viel zu frühen Orte vorgenommen wird.[2]) Zwei Vorstellungen als solche, d. h. als Qualitäten unterscheiden, hat einen doppelten Sinn, den bloss negativen des Bewusstwerdens ihrer Nichtidentität und den positiven des Bewusstwerdens der Vorstellungen in ihrer Doppelheit und Geschiedenheit, oder kurz: des Gegensatzes und des Entgegengesetzten. Als unterschieden in der ersten Bedeutung erscheinen uns alle Vorstellungen, deren Hemmung uns zum Bewusstsein kommt, was wieder dann der Fall ist, wenn die Hemmung eine solche Grösse erreicht und unter solchen Umständen sich vollzieht, dass sie Gegenstand der inneren Wahrnehmung wird. Man drückt sich daher ganz richtig aus, wenn man in diesem Falle von einem Unterscheiden dem „blossen Gefühle" nach spricht, weil wir der Hemmung eben nur in Form eines Gefühles bewusst werden. An der Grösse dieses Gefühles wird die Intensität der Unvereinbarkeit gemessen, womit die bekannte Erfahrung unmittelbar zusammenhängt, dass derselbe Unterschied grösser erscheint, wenn die ihn repräsentierenden Vorstellungen an Stärke zunehmen.[3]) Die zweite Form des Unterscheidens führt auf die Herstellung und Anwendung von Raumreihen zurück. Wird nämlich ein Gesamteindruck gleichzeitiger Vorstellungen vorwiegend im Sinne einer der Vorstellungen bestimmt, und wiederholt sich die besondere Begünstigung dieser Vorstellung konstant, während die übrigen Vorstellungen wechseln, so eliminiert sich die betreffende Vorstellung

infolge der Verschmelzungen und Hemmungen aus den Gesamteindrücken zu einer selbständigen, mehr oder weniger reinen Qualität. Nehmen wir nun weiter an, dass sich dieser Isolierungsprozess in zwei gesonderten Folgen von Gesamteindrücken für die beiden Vorstellungen a und b vollziehe, die zwar derselben Klasse angehörig, doch qualitativ ziemlich weit auseinander liegen mögen, so kann es nicht daran fehlen, dass sich aus den Wechselbeziehungen der beiden Vorstellungen die Form des Nebeneinander entwickelt. Hierzu genügt nämlich schon die blosse Abwechselung in der Reproduktion der einen Vorstellung durch die andere im Sinne des § 70, denn indem das reproduzierende a in vollem Klarheitsgrade mit einem Reste des reproduzierten b und umgekehrt b in vollem Klarheitsgrade mit einem Reste des a verschmilzt, sichert diese Kreuzung der Verschmelzungen beiden Vorstellungen jene gegenseitige Erhebung zu vollen Klarheitshöhen, auf welcher das Raumvorstellen beruht. Damit aber ist ein fester Ausgangspunkt für unsere unterscheidende Thätigkeit nach zwei Seiten hin gewonnen. Das Nebeneinander des a b giebt uns nämlich einmal die Möglichkeit an die Hand, die Qualitäten a und b nunmehr auch in jenen Gesamteindrücken zu finden, welche durch beide gleichförmig bestimmt werden, es eröffnet uns aber auch andererseits den Weg zu einer feineren Gliederung oder Fortführung der durch a und b zunächst nur in ihren Endpunkten oder in ihren Anfängen bezeichneten Raumreihe. Die bereits festgestellten Qualitäten a und b wirken zerlegend auf den Gesamteindruck, um sie sammeln sich, wie um zwei Pole, die divergierenden Elemente; die gleichmässige Klarheit der feststehenden Vorstellungen arbeitet den verworrenen Hemmungen der neugegebenen Vorstellungen entgegen, und das Gefühl der Nichtidentität klärt sich zu der Erkenntnis des Gesonderten ab. Dadurch aber, dass sich a und b aus dem Gesamteindrucke aussondern, kann in dem Residuum desselben gerade wieder ein c zum isolierten Vorstellen gelangen, und die Qualität c kann in der Folge in solche Wechselbeziehungen zu a und b treten, dass es seine Stelle zwischen beiden oder auf der Seite eines oder des anderen von ihnen einnimmt. Verfolgt man den ersten Fall weiter ins Detail, so lässt er recht deutlich erkennen, wie das Unterscheiden, wenn nur einmal ein Paar fester Beziehungspunkte gewonnen ist, selbst da in feinere Differenzierungen eindringt, wo eine künstliche absichtliche Weiterausbildung nicht Platz greift. Man kann demnach allgemein sagen: wir unterscheiden positiv nur jene gleichzeitigen entgegengesetzten Vorstellungen, für welche wir uns bereits räumlich auseinandertretende Beziehungspunkte erworben haben.[4]) Für diese

höhere Form des Unterscheidens ist die Stärke der zu unterscheidenden Vorstellungen so weit gleichgültig, als man von der Hemmung durch die übrigen gleichzeitigen Vorstellungen absieht, da es fast scheint, als gäben die zu unterscheidenden Vorstellungen selbst nur die Veranlassung ab, die in den normierenden Vorstellungen enthaltenen Unterschiede neu zu beleben und zu bestätigen. Eben deshalb hat auch der Fortschritt der Hemmung innerhalb der die Unterscheidung anregenden Vorstellungen wenig Einfluss auf die Unterscheidung selbst: man wird bei genauerer Selbstbeobachtung finden, dass wir oft des Unterschiedes der Qualitäten an sich erst dann bewusst werden, nachdem die besonderen, eben zu unterscheidenden Vorstellungen uns fast ganz entschwunden sind. In das Unendliche hin geht unsere Unterscheidungsfähigkeit begreiflicherweise nicht, denn während die qualitativen Differenzen unserer Vorstellungen nahezu Continuen bilden, treten die Glieder der normierenden Reihen wie diskrete Grössen auseinander. Die Hemmung, durch welche diese aus jenen hervorgingen, bestimmt die Lücken innerhalb der Reihe. So kommt es, dass wir Vorstellungen nicht mehr unterscheiden, deren Reproduktionen sich ihres geringeren Gegensatzgrades wegen nicht mehr auf zwei Glieder der Reihe verteilen, sondern in demselben Gliede zusammenwirken. Die Erzeugung und Fortführung der Reihen für jede einzelne Vorstellungsklasse ist Aufgabe der besonderen Fachbildung; wie erstaunlich weit die Detailisierung gehen könne, zeigen mannigfache Beobachtungen, unter denen die Zerlegung unbestimmter Modifikationen der Gemeinempfindung in fein nüancierte Organempfindungen bei Hypochondern lange nicht den prägnantesten Fall bezeichnet.[5])

Man ersieht hieraus, dass das eigentliche Unterscheiden des Gleichzeitigen auf einem Auseinanderlegen desselben in die Raumform beruht, wie umgekehrt nur, was im Nebeneinander vorgestellt wird, bestimmt unterschieden wird. Was die Gleichzeitigkeit der ursprünglichen Produktion auch in der Reproduktion beibehält, das kommt über den blossen Gesamteindruck nicht hinaus. Schon die Umwandlung in die Reihenform löst den Gesamteindruck auf (§ 77); mit der Erhebung der Reihe zu ihrer vollendetsten Gestaltung: zur Raumreihe (§ 91) wird sodann jenes gegenseitige Festhalten des Auseinandergetretenen herbeigeführt, das dem Unterscheiden wesentlich ist. So richtig demnach auch die Anerkennung des Zusammenhanges zwischen dem räumlichen Vorstellen und dem Unterscheiden ist, so unrichtig erscheint es, jenes aus diesem schlechtweg ableiten zu wollen. Raumvorstellen und Unterscheiden sind zwei ineinander verschränkte

Phänomene: die Raumreihe setzt ein Unterscheiden insofern voraus, als b, um neben a vorgestellt zu werden, nicht als Dasselbe mit a erscheinen darf; das Unterscheiden aber ist geradezu durch die Raumreihe bedingt. Ein Widerspruch liegt hierin schon darum nicht, weil das Unterscheiden, das von der Raumreihe vorausgesetzt wird, das bloss negative Unterscheiden im Bewusstwerden des Gegensatzes, jenes Unterscheiden aber, das selbst die Raumreihe voraussetzt, das positive Unterscheiden des Entgegengesetzten ist. Damit aus den successiven Muskelempfindungen a b c die Raumreihe a b c entstehe, genügt es, der Nichtidentität derselben, und wäre es auch nur leise, bewusst zu werden und allenfalls noch zu bemerken, dass dieses Bewusstwerden Grade der Intensität habe; um im Gesamteindrucke des Dreiklanges Prim, Terz und Quinte zu unterscheiden, bedarf es des bereits erworbenen Raumschemas der ersten fünf Glieder der Tonleiter. Dem Beobachter des ausgebildeten Vorstellungslebens mag es immerhin erscheinen, dass Unterscheiden und Raumvorstellen zusammenfallen, wer aber dem gemischten Prozesse auf den Grund sieht, der wird finden, dass die Herstellung der Raumreihen in eine Periode fällt, die aus jener des negativen Unterscheidens heraus und in die des positiven hineinführt. Nach der Feststellung dieses Punktes hat auch die Erledigung des letzten Gegenstandes, der in der Richtung der Untersuchungen der beiden letzten Paragraphen liegt, keine Schwierigkeit mehr. Die Raumform ist keineswegs die Prärogative einer bestimmten Empfindungsklasse, sondern entwickelt sich gleichförmig überall, wo ihr die Bedingungen der Entwickelung dargeboten werden. Es ist ein blosses Vorurteil, entsprungen aus der so häufigen Verwechselung der Raumform mit dem Aussendinge (§ 86 Anm.), wenn man meint, Tonreihen wären der Erhebung zu Raumreihen unfähig oder widerstrebten derselben wenigstens bis zu einem gewissen Grade. Wenn der Tonreihe a b c die Reihe b a folgt, und unsere Aufmerksamkeit den Tonqualitäten selbst folgt (§ 90), dann nimmt die Tonreihe a b c die Form einer Raumreihe genau eben so an, als wenn die sie bezeichnenden Buchstaben die Bedeutung von Farben hätten, wobei aber nun freilich nicht behauptet ist, der Raum der a b c sei der Raum der Aussenwelt, und das Gehörte sei etwas anderes als eine Reihe von Vorgestelltem.[6]) Ganz ohne Zweifel stellen wir uns die auf diese Weise entstandene Tonleiter als eine Skala im eigentlichen Sinne, d. h. als eine Raumreihe vor, in welcher die einzelnen Qualitäten eine feste, bleibende Stellung einnehmen. Wo Muskelempfindungen mitwirken, wie bei dem Sänger, der die Tonleiter auf- und absingt, oder dem Fortepianospieler, der sie auf den Tasten abspielt, mag die

Ausbildung der Raumform noch besonders begünstigt werden. Dass gleichwohl Reihen von Tönen sich so selten zu der Raumform erheben, hat seinen Grund darin, dass das Raumschema der Muskel-, Druck- und Gesichtsempfindungen somatisch präformiert ist, während die Tonleiter erst durch einen Akt der Vergleichung konstruiert werden muss. Dass weiterhin das Raumschema der Töne sich fast ausschliesslich auf die Tonleiter beschränkt, ist leicht erklärlich, weil ausser der Tonleiter die Wiederkehr der Reihe in umgekehrter Ordnung lediglich von der Gunst äusserer Zufälle abhängt und wohl nur in den seltensten Fällen veranlasst wird, weil mit der Umkehrung der Tonfolge die Melodie zerstört wird, oder mit anderen Worten: weil die musikalische Symmetrie eine ganz andere ist als die architektonische (§ 92). Dasselbe gilt auch vom Geruche, nur dass die schnelle Abstufung des Organes der distinkten Auffassung successiver, die starke Betonung der Unterscheidung gleichzeitiger Erregungen enge Grenzen setzt und die Auffassung aus der Bahn der Raum- in die der Zeitreihe ablenkt. Was endlich den Geschmack betrifft, so haben wir denselben bereits § 40 als einen fein unterscheidenden Sinn kennen gelernt, wenn auch seine Unterscheidungen mehr auf ein einfaches Herausheben und Auskosten der einzelnen Bestimmungen als auf das Vergleichen der reinen Qualitäten gerichtet sind, weil letzteres abseits des Interesses des Genusses liegt, in dessen Dienste der Geschmack ausschliesslich steht. Damit hängt zusammen, dass das Unterscheidungsvermögen des Geschmackes sich zwar nach der bloss negativen Richtung sehr fein ausbildet, in der positiven aber immer nur fragmentarisch bleibt.

Anmerkung 1. Dies ist im wesentlichen der Gedanke, den Waitz seiner höchst einfachen und ansprechend durchgeführten Raumtheorie zu Grunde legt, indem er das Raumvorstellen aus der Nötigung der Seele ableitet, eine gegebene Mannigfaltigkeit gleichzeitig distinkt aufzufassen (Lehrb. S. 172). Noch deutlicher tritt uns diese Anschauung bei Ulrici entgegen, der den Raum als allgemeine Form des Daseins unserer Vorstellungen aus der Unterscheidung der Vorstellungen, realiter, als allgemeine Form der Existenz der Dinge an sich, aus deren Mehrheit und Unterschiedenheit entspringen lässt (Comp. d. Log. S. 82 u. 86). Besonders einfach formuliert Preyer diese ganze Vorstellungsweise, indem er das Zeitvorstellen aus der Unterscheidung von Empfindungen derselben Nervenfaser, das Raumvorstellen aus jener verschiedener Fasern ableitet (a. a. O. S. 41).

Anmerkung 2. Von dem Verhältnisse des Gegensatzgrades zu der Gleichheit innerhalb eines Vorstellungspaares machte Herbart den Gegensatz der Verschmelzungen vor und nach der Hemmung abhängig (§ 60 Anm. 1), den er, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar in der Begründung der Harmonienlehre auf die Unterscheidbarkeit der Vorstellungen anwandte. Dieser Anschauung gegenüber beschränken wir uns darauf, hervorzuheben, dass in einer Bedeutung alle entgegengesetzten Vorstellungen an sich unterscheidbar sind, mag ihr Gegensatzgrad noch so gering sein, in der anderen aber Vorstellungen ursprünglich

gar nicht unterschieden werden, mag auch ihr Gegensatz als voll gesetzt werden, woraus folgt, dass die Unterscheidung durchaus ein zweiter zu den Vorstellungen hinzukommender Akt ist, der (wenigstens in seiner positiven Form) nicht sowohl als eine Funktion der Unterscheidbarkeit der Vorstellungen, als vielmehr der Unterscheidungsfähigkeit des vorstellenden Subjektes zu denken ist.

Anmerkung 3. Dass wir einen Unterschied für um so grösser halten, je deutlicher er in der Anschauung wahrzunehmen ist, hat insbesondere Helmholtz nachgewiesen (Ph. Opt. S. 392; vergl. auch Vierordt, a. a. O. S. 159). Dies ist auch der Grund, weshalb Differenzschätzungen aus der Erinnerung in der Regel zu gering ausfallen, und weshalb die Unterscheidungsfähigkeit mit der Abstumpfung des Organes in der Zunahme der Betonung abnimmt (s. insb. R. Lichtenfels, Über d. Verh. des Tasts. bei Narkose des Centralorg., Ber. d. k. Akad. d. W. Wien 1851, S. 338; dann: Wundt, Beitr. S. 37 u. 41, und E. H. Weber, a. a. O. S. 545). Der Spannungsgrad des Gefühles sinkt mit der Grösse des Gegensatzes; wenig differente Vorstellungen werden also auch nur durch ein leises Anklingen des Gefühles unterschieden. Da nun aber gerade wieder die innere Wahrnehmung eine um so grössere Anstrengung für sich in Anspruch nimmt, je mehr das Objekt sich ihr entzieht, so kann auch die vermehrte Spannung der Beobachtung als Zeichen für die verminderte Qualitätendifferenz dienen, was unter Umständen von praktischer Bedeutung werden kann.

Anmerkung 4. Dies meint wohl auch Locke, wenn er die Unterscheidbarkeit der Vorstellungen von deren Bezeichnung durch Worte abhängig macht (a. a. O. II, 29, § 6). Condillac, der überhaupt als der Erste diesen Gegenstand ausführlicher behandelte, stimmt mit uns bezüglich des Hauptgedankens vollkommen überein (Tr. des sens. I, 2 § 42 u. I, 8 § 1). In neuerer Zeit wurde die Frage nach der Unterscheidung gleichzeitiger Empfindungen insbesondere durch E. H. Webers Untersuchungen über den Raumsinn der Haut angeregt. Wir erwähnten derselben bereits bei früherer Gelegenheit (§ 91 Anm. 2). Die sich an das Weber'sche Gesetz anschliessenden psychophysischen Experimente (§ 34 Anm. 2) haben recht deutlich gezeigt, wie das Unterscheidungsvermögen mit der künstlichen Erwerbung und Behauptung fester Beziehungspunkte steigt und fällt. Fortgesetzte Übung führt zu einer wirklich erstaunlichen Verfeinerung, die aber nach Einstellung der Versuche wieder ziemlich schnell verloren geht, so dass bezüglich der Unterscheidung von Tastqualitäten schon nach Verlauf von 24 Stunden eine merkliche Abstumpfung eintritt (s. A. W. Volkmann: Berichte der Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften in Leipzig, 1858, S. 38 u. 62, und Fechner, ebenda S. 70). Auch ergab sich aus den betreffenden Versuchen, dass in dem Falle, wo die Schärfe des Empfindens auf der einen (linken) Körperhälfte infolge lokaler Übungen sich steigert, auch die Schärfe des Empfindens auf der anderen (rechten) Seite an den entsprechenden, symmetrisch gelegenen Hautpunkten, ohne irgend welche lokale Einwirkung, eine gleichzeitige Steigerung erfährt. Für unsere Ansicht spricht ferner das gering entwickelte Unterscheidungsvermögen der Kinder für Druckempfindungen unter eigentlich begünstigenden somatischen Vorbedingungen, wie nicht minder das Sinken des Unterscheidungsvermögens bei erschöpfter Aufmerksamkeit. Die Untersuchungen über das Unterscheidungsvermögen der Netzhaut wurden meist vom Standpunkte der Weber'schen Hypothese der Empfindungskreise aus unternommen (§ 92 Anm. 3). Handelt es sich bei den Weber'schen Versuchen darum, eine bereits erworbene Raumreihe durch genauere Erfassung der einzelnen Qualitäten bestimmter zu gliedern, und dadurch das

Continuum der Hautfläche gleichsam in die Mosaik der Empfindungskreise aufzulösen, so geht die Unterscheidung der Töne auf die Erzeugung einer noch ganz unbekannten Raumreihe hin. Die Skala der Lokaltöne der Hautdruckempfindungen ist organisch präformiert, und der natürliche Gebrauch des Organes genügt, dieser Präformation den psychischen Ausdruck zu verschaffen: die Tonleiter hingegen muss erst gefunden und kann nur künstlich in der Aussenwelt realisiert werden. Eben darum hat die Unterscheidungsfähigkeit des Subjektes dort ihre Grenzen an der Unterscheidbarkeit der Empfindungen aus unmittelbar aneinander grenzenden Verbreitungskreisen, während sie bei den Tönen zwischen den ganzen Tönen eigentlich ins Unbestimmte verläuft. In beiden Fällen erleichtert die Auflösung der Gleichzeitigkeit der Empfindungen in schnelle Succession die Unterscheidung; Druckempfindungen werden leichter auseinandergehalten, wenn man mit dem Aufsetzen der beiden Zirkelspitzen abwechselt (Ludwig, a. a. O. I, S. 410), der Accord wird gleichsam verständlicher, wenn man ihn in ein Arpeggio umwandelt (vergl. Fechner, Psychoph. I, S. 85). Auch die Projektion nach derselben Richtung fördert die Unterscheidung, weil sie den lokalen Zusammenhang des zu Unterscheidenden erhält, wie es denn bekannt ist, dass man den differenten Gang zweier Uhren weit leichter unterscheidet, wenn man beide vor dasselbe Ohr, als wenn man jede vor ein anderes bringt. Die Unterscheidbarkeit der Muskelempfindungen hat mit der der Druckempfindungen die Basis unabänderlicher organischer Vorzeichnungen gemein, doch geht sie bei jenen nicht, wie bei diesen, zu den elementaren Empfindungen selbst, sondern nur zu gewissen letzten Empfindungsgruppen (§ 42) zurück. Die Schwierigkeit, diese letzteren wirklich zu erreichen und von einander abzugrenzen, bringt die Unterscheidung wenig differenter Innervationen in eine gewisse Analogie zu der geringer Tonintervalle. Dass eine ausgebildete Gliederung der Empfindungen einer Muskelgruppe nur dort gelingt, wo ihr eine feine Abstufung in den Qualitäten gleichzeitiger Sinnesempfindungen die nötigen Anhaltspunkte gewährt, ist bereits wiederholt bemerkt worden (§ 42 und § 92 Anm. 1). Für den Materialismus enthält der Prozess der zu der Empfindung hinzutretenden, sie formell umgestaltenden Unterscheidung unter allen Umständen besondere Schwierigkeit, die gewiss damit nicht gehoben erscheint, dass man die Unterscheidung der Vorstellungen schon in deren ursprüngliches Bewusstwerden hineinlegt, „weil kein Grund da ist, warum Verschiedenes als Gleiches bewusst werden sollte“ (Czolbe, a. a. O. S. 18).

Anmerkung 5. Nach denselben Principien ist auch jene denkende Zerlegung an sich einfacher Empfindungsqualitäten in entgegengesetzte Beziehungen zu erklären, von welcher bereits wiederholt die Rede gewesen ist (§ 36 Anm. 5 u. 6 u. § 51). Violett ist zwar als Empfindung kein Gesamteindruck aus Rot und Blau, aber doch eine Qualität, die sowohl mit Rot als mit Blau partiell identisch ist (§ 51). Hat sich nun der Auslösungsprozess jener beiden Qualitäten vollzogen, und sind sie in ihrer Nichtidentität bereits unterschieden worden, dann reproduziert Violett sowohl Rot als Blau, und zwar derart, dass die Klarheitshöhen derselben durch den Gegensatzgrad zu dem reproduzierenden Violett bestimmt werden. Auf diese Weise gelangen wir zu der Einsicht, dass die Qualität des Violett auf zwei andere, unter sich verschiedene Qualitäten zugleich und zwar jedesmal in einem bestimmten Verhältnisse hinweist, und dass in dem Masse, als bei der Reproduktion die eine dieser Qualitäten emporgehoben, die andere zurückgedrängt wird; die Qualität des Violett tritt gleichsam auseinander, weil sie Beziehungen auf solche Punkte entwickelt, die ausser einander stehen. Treten hingegen die Vorstellungen

Rot, Blau und Violett im Bewusstsein gleichzeitig hervor, so stellen sie sich rein mechanisch in die Reihe Rot, Violett, Blau ein (§ 77), welche sich alsbald infolge der eben geschilderten Vorgänge zur Raumreihe determiniert. Allein hierbei macht sich der eigentümliche Unterschied geltend, der zwischen den Qualitäten Rot und Blau und der Qualität des Violett besteht. Jene tragen nämlich den Charakter des Einheitlichen, Abgeschlossen an sich, denn es giebt im gegebenen Falle nur ein Rot, ein Blau, diese hingegen ist eigentlich ein Collectivum aus qualitativ verschiedenen Nüancierungen. Während demnach Rot und Blau die Reihe als Endpunkte abgrenzen, bilden die verschiedenen Qualitäten des Violett eine nach ihren Verschmelzungsgraden zwischen diesen Endpunkten auf- und abschreitende Reihenfolge. Auf diese Weise erklärt es sich, weshalb wir uns im Farbendreieck Rot und Blau als Scheitel, Violett als Linie vorstellen (§ 36), und weshalb jede Erregung der Reihe durch irgend eine Stufe des Violett ihren Abschluss erst in dem ungleichmässigen Vortreten des Rot und Blau findet. Schwanken die festen Beziehungspunkte, so schwankt auch die ganze Bewegung innerhalb der Reihe, was bekanntlich bei der grossen Mehrzahl der Menschen der Fall ist, die gar nicht zu der bestimmten Vorstellung des reinen Rot, des reinen Blau gelangt, und der es deshalb auch schwer fällt, die Stelle des reinen Blau im Spektrum aufzufinden. Eben darum schaut der Maler wirklich mit ganz anderen Augen, hört der Musiker mit ganz anderen Ohren als der Laie, was merkwürdig genug schon die Stoiker bemerkt zu haben scheinen (Diog. L. VII, 51).

Anmerkung 6. Dergleichen Beschränkungen des Raumsinnes des Gehöres auf die Projektion des tönenden Gegenstandes sind unter Physiologen und Psychologen noch immer sehr häufig (vergl. z. B. Harless in dem cit. Art. aus Wagners H. W. B.). Für J. Müllers Raumtheorie (§ 90 Anm.) bezeichnend ist die Erklärung, dem Gehörsinn gehe die Empfindung des Räumlichen deshalb fast gänzlich ab, weil er seine eigene Ausbreitung im Raume nicht empfinden könne.

* Neuerdings hat es A. Classen in betreff der Gesichtswahrnehmung versucht, eine volle Anwendung von den Principien zu machen, welche Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft darlegte (Physiologie des Gesichtssinnes, zum erstenmal begründet auf Kants Theorie der Erfahrung von Dr. A. Classen, Braunschweig 1876). Ein tieferes Verständnis der Kant'schen Theorie der Erfahrung erlangte Classen, wie er selbst hervorhebt, unter Leitung seines Freundes Dr. Albrecht Krause (s. dessen Gesetze des menschlichen Herzens. wissenschaftlich dargelegt als die formale Logik des reinen Gefühls, Lahr 1876, und Populäre Darstellung von I. Kants Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., Lahr 1883; vergl. dazu Thilo in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XII, S. 175 f.).

§ 94. Vorstellung der Fläche, Grenze und Gestalt.

Die weitere Ausbildung des Raumvorstellens verfolgt zwei verschiedene Richtungen, deren eine die Analogie zum Zeitvorstellen einhält, die andere aus derselben gänzlich heraustritt. Raumreihen sind nämlich der Zusammensetzung zu Reihengeweben (§ 79) fähig. was bei Zeitreihen nicht der Fall ist. Folgen der Empfindung a die Empfindungen b und c gleichzeitig, so bezeichnen b und c dasselbe Nacheinander, denselben Zeitpunkt, denn das, was sie zu Vorstellungen eines Gegenwärtigen macht, ist der ihnen als Empfindungen

gemeinsame Lebhaftigkeitsgrad, und wir kommen in diesem Falle dazu, ein unterscheidbares Gegenwärtiges in einer ununterscheidbaren Gegenwart vorzustellen. Die gleichzeitigen Empfindungen repräsentieren die gleiche Zeit, die verschiedenen dieselbe Zeit, weil das, was sie unterscheidet, die Verschiedenheit der Qualitäten, für das Zeitvorstellen gleichgültig ist und in der Einheit der Gegenwart als Gesamteindruck alles Gegenwärtigen, aufgehoben wird (§ 87). Anders hingegen verhält es sich mit dem Raumvorstellen. Folgen hier der Vorstellung a die Vorstellungen b und c gleichzeitig, so begründet die qualitative Verschiedenheit der letzteren Vorstellungen die Möglichkeit des Nebeneinander sowohl in den successiven Paaren ab und ac, als in dem simultanen Paare bc. Was b und c zum Nach des a macht, ist ihnen gemeinsam, was sie zum Neben des a macht, ist jeder von ihnen eigentümlich: der Raum scheidet, was die Zeit vereinigt. Das Nach der Vorstellungen b und c, die dem a gleichzeitig folgen, kann nicht in verschiedener Weise vorgestellt werden, aber das Nebeneinander des ab ist ein anderes, als das des ac, weil es durch andere Verschmelzungen bestimmt wird. Dies wird noch deutlicher, wenn man die Voraussetzungen etwas erweitert. Haben sich von a aus die beiden Raumreihen abcde und amnpq unabhängig voneinander zu verschiedenen Zeiten gebildet, so werden die beiden Reihen zunächst als voneinander *verschiedene* vorgestellt, sobald es nur zum Bewusstsein ihrer qualitativen Nichtidentität gekommen ist; sie werden aber weiterhin als *geschiedene* nebeneinander vorgestellt, sobald sich zwischen ihren Gliedern eine räumliche Beziehung — unmittelbar oder mittelbar — geltend macht. Das Eine sagt uns, dass wir es mit zwei Raumreihen zu thun haben, die, weil qualitativ verschieden, unter sich völlig beziehungslos von demselben Anfangsgliede ablaufen, das Andere greift über die negative Bestimmung positiv hinaus, indem es uns zum Bewusstsein bringt, dass das qualitativ Verschiedene ein räumlich Geschiedenes geworden ist, d. h. dass das blosse Auseinander der beiden Reihen sich zu dem positiven Aneinander *eines* Reihengewebes erhoben hat. Denkt man sich diese Beziehungen zwischen den beiden Reihen von Glied zu Glied hergestellt, so giebt dies die Vorstellung der *Fläche*, denn die Fläche ist eben das Gewebe der Raumreihen. Das Flächenvorstellen ist nichts anderes, als die Fortsetzung des Raumvorstellens von einzelnen Vorstellungen auf Raumreihen, es involviert eben darum das Bewusstwerden einer zweiten Dimension, weil zu dem Bewusstwerden der beiden entgegengesetzten Richtungen des Nebeneinander innerhalb der einzelnen Raumreihe (§ 92) noch das des Nebeneinander der Reihen

untereinander hinzukommt. Die Flächenform stellt sich somit überall da ein, wo Vorstellungen in einer Mannigfaltigkeit von qualitativen Beziehungen gegeben sind, welche durch die blosse Raumreihe nicht erschöpft werden kann, mögen die einzelnen Qualitäten in der Empfindung successiv hervorgetreten sein, wie bei den Muskelempfindungen des Auges, bei Durchmessung des Gesichtsfeldes, oder als Empfindungen simultan gegeben werden, wie bei den Druckempfindungen aus der Berührung einer Hautregion durch eine Fläche, oder endlich erst durch die vergleichende Auffassung in die Raumform gebracht werden, wie dies bei dem Schema des Farbendreieckes der Fall ist (§ 36). Zieht man diesen Umstand in Erwägung, so erkennt man leicht, dass wir uns mit unseren bisherigen Untersuchungen über die Raumentwickelung der einzelnen Sinne (§§ 91 und 92) eigentlich grösstenteils innerhalb einer Abstraktion bewegten, da sowohl der Muskel- als der Hautdrucksinn, ja auch der Gesichtssinn, so weit ihm überhaupt eine eigentümliche Raumentwickelung zugesprochen werden kann, mit ihren Raumschemen sogleich die blosse Raumreihe überschreiten und reine Raumreihen im Gebiete der eigentlich raumerzeugenden Sinne nur in vereinzelten, meist künstlich isolierten Fällen zum Vorschein kommen. Allein die nach der allgemeinen Formel entstandenen Flächen entbehren — wenn man von dem Tastsinne, der ohnedies bei der blossen Flächenform nicht stehen bleibt, und den künstlich erzeugten Schemen absieht — jeder bestimmten Gestaltung: das Gesichtsfeld schwebt uns in unbestimmter Umgrenzung vor, und selbst das Druckbild unserer Hautoberfläche verläuft unbestimmt.

Zur G e s t a l t kann sich die Fläche erst erheben durch das Bewusstwerden der G r e n z e. Beschränken wir uns bei der Erklärung des Vorstellens der Grenze auf den Gesichtssinn, so haben wir zu wiederholen: erstlich, dass die Grenze an sich nicht gesehen wird (§ 36), und zweitens, dass das ruhende Auge die Flächenauffassung überhaupt nicht entwickelt, weil ihm das gleichzeitig Gesehene zu einem chaotischen Gesamteindruck verschwimmt (§ 92). Gesetzt nun, unser Blick schweife — da unser Grenzvorstellen doch offenbar nur aus dem Vorstellen von Farbengrenzen seinen Ursprung nehmen kann — aus einem Farbengebiet in ein anderes hinüber, so giebt sich uns die Überschreitung der Grenze durch eine plötzliche Hemmung kund, deren Intensität durch die Gegensatzgrösse der beiden Farben bedingt wird. Die den fortschreitenden Muskelempfindungen bisher gleichmässig associierte und darum stets neu erwartete Gesichtsempfindung erfährt eine Hemmung, die sich sofort auf die Muskelempfindung selbst fortpflanzt: der Blick prallt in die neue Farbenregion hinein-

gelangt, zurück, wie unser Fuss, wenn er beim Gehen auf ein unerwartetes Hindernis stösst, der Versuch aber, den Blick in einer anderen Richtung aus dem einen Gebiete in das andere hinüberzuführen, endigt mit demselben Resultate an einem anderen Punkte. Die Grenze ist die Stelle der stärksten Hemmung, des ärgsten Widerstreites, des lebhaftesten Schwankens: sie weist dem Blicke, der sich auf der Höhe des Erregungsmaximums erhalten will, den Weg, von dem abweichen in die reizlose Monotonie der einzelnen Fläche herabsinken heisst. Indem das Auge diesen Weg verfolgen lernt, lernt es die Grenze ziehen: anfangs geschieht dies freilich nur ganz beiläufig, der Blick balanciert und vibriert gleichsam entlang der Grenze zwischen beiden Gebieten auf und ab, erst durch Übung in der präciseren Bestimmung der Richtung zieht sich der Grenzbezirk in die Grenzlinie zusammen. Hat aber der Blick auf diese Weise einmal das ursprünglich kontinuierliche Gesichtsfeld in eine Mehrheit einzelner Flächen zerlegt und gleichsam zerschnitten, dann bedarf es bloss der Bestimmung in der Richtung der Abgrenzung, um die Fläche zur Gestalt zu erheben. Jede Grenze scheidet zwei Flächen, von denen in der Regel und anfangs wohl ausnamslos, die eine als Gestalt, die andere als blosser Umgebungsraum, als Unterlage aufgefasst wird; es ist bekannt, wie verschieden sich dieses Verhältnis bei gewissen scherzhaften Zeichnungen gestaltet, je nachdem man die Grenze der Gestalt vom weissen Zwischenraume aus nach den schwarzen Konturen hin oder umgekehrt zieht. Diese Bedingung zu erfüllen muss eine Tendenz vorhanden sein, den Blick von der gemeinschaftlichen Grenze aus nach dem Inneren des einen Farbengebietes hin beharrlich abzulenken; als eine solche Tendenz aber kann alles bezeichnet werden, was dazu dient, unsere Aufmerksamkeit überwiegend dem einen Farbenfeld zuzuwenden: die lebhaftere Farbe, die stärkere Beleuchtung, die Regelmässigkeit und Grösse, das Gegebensein eines markierten Mittelpunktes, vor allem aber: die grössere Leichtigkeit beim Überblicke über den Verlauf der ganzen Grenzlinie. Auf diesen beiden Punkten: dem Ziehen der Grenze und dem Überschauen des Abgegrenzten, beruht der ästhetische Reiz regelmässiger Gestalten. Hat der Blick eine der Seiten eines gleichseitigen Dreiecks verfolgt, und setzt er, an dem Scheitel angelangt, die gewonnene Richtung in die Fläche des Grundes fort, so wird er der bisher festgehaltenen Erregung verlustig und gerät in die Monotonie des als Unterlage dienenden Farbengebietes; aus diesem wieder herauszukommen, sucht er die ihrem Erregungswerte nach bereits bekannte Grenze und findet sie, indem er eine Drehung vollzieht, die durch den Nebenwinkel des Dreiecks-

winkels bestimmt wird. Genau dasselbe wiederholt sich, wenn der Blick, nachdem er ein dem früheren gleiches Quantum Weges zurückgelegt hat, bei dem zweiten Scheitelpunkte angelangt ist. Setzen wir statt des Dreiecks ein regelmässiges Polygon, so bilden die drei Momente: das Erwarten und Eintreten der Störung, das Quantum dieser und die Art und Weise ihrer Behebung eine immer bestimmter vortretende Gruppe von Nacheinander: der Blick erkennt und merkt das Gesetz ihrer Succession und giebt sich dem Spiele ihrer rhythmischen Bewegung (§ 89 Anm. 1) immer zuversichtlicher hin. Je stumpfer der Winkel des Polygons, um so geringer wird die Störung; im Kreise, den das Auge zunächst auch nur als regelmässiges Polygon auffasst, rücken die drei Momente einander ganz nahe. Dem an stärkere Erregung gewöhnten und durch sie verwöhnten Blicke kann die Regelmässigkeit dieser rhythmischen Folge zur Langweile werden; dieser sich zu entziehen, wird jedes einzelne Element weiter gegliedert: die gerade Linie wird geschweift, der Scheitel verschnörkelt, sein Herannahen vorbereitet, seine Überwindung markiert u. s. w., wie man am besten aus der Vergleichung des antiken Stiles mit dem der späteren Renaissance entnehmen kann. Was sodann den zweiten Punkt: die Zusammenfassung der fliessenden Grenze zu der ruhenden Gestalt betrifft, so gewährt die regelmässige Figur dem Auge jenen Ruhepunkt, in welchem die divergierenden Tendenzen des Blickes zu den Grenzlinien und den bevorzugten Punkten innerhalb derselben (den Scheiteln) zurückzukehren, einander im Gleichgewichte halten. Bei dem Kreise, dem regelmässigen Polygon, und in entfernterer Weise auch bei der Ellipse ist dies der Mittelpunkt, bei der Parabel steht der Anziehung des Blickes durch den Brennpunkt die Beziehung auf eine ausser ihr gezogene Linie entgegen; der Charakter des Kreises ist heitere Anmut, der Ellipse edler Ernst, die Parabel behält etwas Dunkles, Mystisches. Verwickelter wird die Auffassung bei den Voluten, und zwar bei der geometrischen in noch höherem Grade, als bei der arithmetischen, weshalb aber gerade wieder die Verfolgung jener einen grösseren Reiz in Aussicht stellt und gewährt. Ganz allgemein gelingt die Zusammenfassung der begrenzten Fläche zur Gestalt dann am leichtesten, wenn wir dem Auge eine solche Stellung und Entfernung geben, dass der Mittelpunkt der Figur mit dem Mittelpunkt der Region des deutlichen Sehens zusammenfällt und die charakteristischen Punkte ihres Umrisses sich um den letzteren möglichst symmetrisch herumlagern. Zu alledem kommen endlich noch mannigfaltige physiologische Einflüsse hinzu, aus denen wir nur die Geneigtheit des Auges zu horizontalen Bewegungen und die Tendenz

desselben, die Netzhautgrube dem stärksten Lichtreize zuzuwenden, hervorheben wollen. Beide Umstände können bald der Auffassung der Grenze, bald der Ablenkung zum Mittelpunkte der Gestalt hin das Übergewicht verschaffen, aber auch auf beide beirrend einwirken.

Anmerkung. Wo die im Anfang des Textes erwähnten Zwischenreihen fehlen, kommt es nicht zur Flächen-, sondern bloss zu jener Auffassung, bei welcher der Durchkreuzungspunkt der Reihen als von unbestimmten Raumbeziehungen umgebener Mittelpunkt vorgestellt wird, wie dies z. B. der Fall ist, wenn wir einen Ort in verschiedenen Richtungen passiert haben und die so entstandenen Raumreihen in einen Gesamteindruck vereinigen. — Unser Blick bewegt sich leichter in krummen, als in geraden Linien, leichter in horizontaler, als in vertikaler Richtung, leichter abwärts und gegen den inneren Augenwinkel, als aufwärts und gegen den äusseren (Lotze, Med. Ps. 332; Harless, Vorl. S. 214 u. 228, und Wundt, Vorl. I, S. 254). Die Erklärung liegt einfach in der Stellung und Funktion der Augenmuskeln. Zu der Bewegung in horizontaler Richtung genügt bei monokularem Sehen schon die Kontraktion eines Muskels (des äusseren oder inneren geraden), zu der in der vertikalen müssen bereits zwei, zu allen übrigen mindestens drei Muskel konkurrieren. Die gerade Linie scheint dem Auge besonders dann Gewalt anzuthun, wenn sie zu der Vertikalen oder Horizontalen geneigt erscheint. Waitz hat dies bezweifelt (Lehrb. S. 225), Wundt aber wenigstens in der hier festgehaltenen Beschränkung nachgewiesen (Beitr. S. 142 und Vorl. II, S. 80). Darum bedürfen schräge Linien, um erträglicher zu werden, der Wölbung oder Ausschweifung, und hier scheint Wundt's Beobachtung beachtenswert, dass unser Blick leichter in Kurven aufsteigt, welche der Vertikalen die konkave, und in solchen herabsteigt, die ihr die konvexe Seite zuwenden (ebenda S. 143). Harless hat das Missfallen an der Geraden aus dem allgemeinen Gesetze abgeleitet, dass jene Linien am leichtesten verfolgt werden, bei denen beide Augen in gleichen Zeiten gleiche Winkel beschreiben, wie dies bei den Horopterstrecken der Fall ist (a. a. O. S. 214). Auf dem Umstande, dass es uns leichter fällt, den Blick in der horizontalen, als in der vertikalen Richtung fortzubewegen, beruht die durchwegs horizontal gegliederte Symmetrie in der Architektur, die wir schon in den ältesten Bauwerken nicht ganz vermissen, so wie der Sieg, den die horizontale Zeile über die vertikale davongetragen hat. (Auch ist die horizontale Dimension des Gesichtsfeldes grösser, als die vertikale.) Wundt erkennt dies wohl an, hält aber doch die vertikale Bewegung für die häufigere, wobei wohl deren Zusammenhang mit der Richtung der Schwere mit im Spiele ist. Rechts und Links bilden für das Auge in merkwürdigem Gegensatze zu der Hand einen wichtigeren Antagonismus, als Oben und Unten. „Tiefe erregt die Angst der Existenz, Breite wirkt elegisch" (Vischer, Ästh. § 91). Dagegen will man bemerkt haben, dass bei der Beurteilung senkrechter Linien weniger Irrtümer unterlaufen, als bei der wagrechter. Die Erhebung des Blickes fällt schwerer, als die Senkung. „Grosse Tiefe erzeugt Schauder, grosse Höhe Bewunderung" (Kant, Kr. d. Ur. S. 403). Vergleiche zu dem Ganzen: Herbart (Psych. a. W. § 114 und Psych. Unters. I, S. 29), Zimmermann (a. a. O. S. 272), Harless (Vorl. S. 212 ff.) und Hagen (Art. Psychol. S. 717). Einzelne Bemerkungen über die ästhetische Seite unserer Gestaltenauffassungen findet man bei Lotze (Über die Bed. der Kunstschönheit, Göttingen 1847), Örstedt (Naturl. des Schönen, übers. von Zeise, Hamburg 1845), Cornelius (a. a. O. S. 575 ff.) und

Unger (a. a. O. S. 153 u. 172); die pädagogische Seite hob insbesondere Herbart in seinem A B C der Anschauung hervor.

Wie sehr wir stets geneigt sind, neue Gestalten im Sinne uns bereits bekannter aufzufassen, dafür giebt uns das umgekehrte Bild einer halb mit Wasser gefüllten Flasche vor dem Hohlspiegel einen guten Beleg, indem uns in dem Bilde jene Hälfte leer erscheint, die im Objekt selbst voll ist. Dafür, dass das Gestaltensehen sich erst aus dem Flächensehen herausbildet, sprechen die bekannten Beobachtungen an geheilten Blindgeborenen; Chesseldens Operierter sah anfangs in einem Porträt nur eine bunte Fläche, das Herausfinden der einzelnen Gestalten aus dem durcheinanderwogenden Gesichtsfelde verursachte ihm Anstrengung, regelmässige Figuren erschienen ihm hierbei eben so angenehm, als „glatte". Dass Farben früher gemerkt werden, als Gestalten, und Kinder Gestalten kleinerer Gegenstände früher fassen, als grösserer, hat schon Moritz bemerkt (Magaz. I, S. 65). Bemerkenswert ist hierbei, dass die Art und Weise, wie wir uns das Verhältnis der Gestalt zu dem Grunde, von dem sie sich abhebt, vorstellen, auch auf unsere Bestimmung der Grösse, ja selbst der Farbe derselben von Einfluss ist. In ersterer Beziehung ist es bekannt, dass eine helle Figur auf dunklem Grunde grösser erscheint, als eine dunkle auf lichtem, weil die letztere in der Regel nicht als Figur, sondern als Unterbrechung des unbestimmt gestalteten Grundes aufgefasst wird. Interessanter ist der andere Fall: das sogenannte Meyer'sche Experiment. Legt man ein Stückchen grauen Papiers auf einen grünen Grund, und bedeckt man beides mit einem durchsichtigen weissen Blatte, so erscheint bekanntlich das graue Stückchen rötlich, nimmt aber gleich wieder seine wirkliche Farbe an, sobald man es durch das Ziehen der Kontur auf dem Blatte abgrenzt, — offenbar, weil durch die Konturen der Blick zum Verweilen innerhalb der Gestalt bestimmt wird.

Unter den älteren Psychologen ist Berkeley der einzige, der die Ursprünglichkeit des Flächensehens entschieden leugnete (Theory of vis. 156), unter den neueren gebührt Waitz das Verdienst, das Flächen- und Gestaltensehen besonders eingehend und richtig behandelt zu haben (Lehrb. §§ 21, 24, 27). Als Probe der oft eigentümlichen Behandlung dieses Punktes aus der Psychologie der Naturphilosophie heben wir beispielsweise hervor, dass Klein die Fläche als den im Raume ausgedrückten Raum erklärt hat (s. Erdmann, Entw. d. deut. Spek. II. S. 271). Auch in Schleiermachers Versuch, für die Ursprünglichkeit der Flächenanschauung einzutreten (a. a. O. S. 81), vermögen wir nur ein Zurückfallen auf den antiquierten Standpunkt zu erblicken, das bei Schleiermacher umsomehr auffällt, als er selbst anerkennt, dass der Cyklus der reinen Sinnesthätigkeit nur durch das Hinzutreten eines grossen Komplexes geistiger Thätigkeiten vollendet wird (ebenda S. 95). — Auch die Druckbilder des Hautsinnes sind zunächst rein flächenhaft, verlaufen aber, wenn der Druck gelinde bleibt, ohne bestimmte Abgrenzung. Eben darum werden sie auch meist in Tastbilder umgesetzt und damit aus der blossen Flächen- in die Körperform fortgeführt. Wo dies nicht geschieht, verdeutlichen wir uns das Druckbild durch Übertragung in ein Gesichtsbild. E. H. Weber hat auf einige Täuschungen aufmerksam gemacht, welche sich bei dieser Übersetzung konstant einstellen. Soll der Buchstabe *L* auf die Stirne gezeichnet, wirklich als *L* erscheinen, so muss er von oben nach unten, und von rechts nach links umgekehrt gezogen werden: wir stellen ihn somit so vor, als wäre die Stirnhaut durchsichtig und als könnten wir ihn auf der inneren Fläche ablesen. Auf das Hinterhaupt gezeichnet, muss er, um zu demselben Resultate

zu führen, ganz normal geschrieben werden, daher wir ihn an dieser Stelle so ablesen, als sähen wir, hinter uns selbst stehend, dem Schreiber zu. Auf den Unterleib gezeichnet, muss der Buchstabe mit seiner oberen Schlinge nach abwärts geführt werden, weil wir ihn so, von oben herabsehend, am besten lesen könnten u. s. w. Vielleicht hängt auch der bekannte Irrtum, dass die Entfernung gleichzeitig berührter Hautstellen von einander fast immer zu klein geschätzt wird, mit einer solchen Vertauschung des Druck- gegen das Gesichtsbild zusammen (Wundt, Beitr. § 38). Endlich fällt auch von hier aus neues Licht auf die früher schon erwähnte Reproduktion wegen der Gleichheit der Gestalt (§ 74 Anm. 4 u. § 84). Das Kind erkennt leicht in dem mit weisser Kreide auf die schwarze Tafel gezeichneten Buchstaben den Buchstaben wieder, den es schwarz auf weissem Grunde geschrieben kennen gelernt hat, trotz des Gegensatzes der Farben, weil die Gleichheit der bei Erfassung der gleichen Gestalt erregten Muskelempfindungen unmittelbar reproduzierend wirkt. Ebenso findet es in dem grösser gezeichneten Dreiecke das ihm bekannte kleinere schnell heraus, weil es sich der rhythmischen Gleichheit beider Auffassungen bewusst wird. In derselben Weise erklärt sich auch andererseits die Hemmung, der gleichfarbige Flächen der ungleichen Gestalt wegen ausgesetzt sind, aus dem qualitativen und rhythmischen Gegensatze der Folgen der Muskelempfindungen bei Auffassung der äusseren Umrisse und beim Überblicke der Gestalten selbst.

§ 95. Vorstellung des Körpers.

So lange uns keine Raumreihe gegeben ist, deren Qualität von jener der in der Fläche enthaltenen Reihen differiert, haben wir keine Veranlassung, mit unserer Raumauffassung das Schema der Fläche zu überschreiten. Nehmen wir aber an, mit einem Gliede a der Fläche sei eine Vorstellung α in einem Nebeneinander gegeben, das mit keinem Nebeneinander des a in der Fläche zusammenfällt, weil α von allen Vorstellungen qualitativ unterschieden ist, die in der Fläche mit a im Nebeneinander vorgestellt werden, so finden wir uns genötigt, α zwar neben a, aber ausser der Fläche vorzustellen, und dasselbe gilt auch von allen anderen Gliedern, die in der Raumreihe $a\,\alpha\beta\gamma\delta$ dem α folgen. Offenbar kann jedoch dieses Ausser nur die negative Bedeutung eines Nicht-in-der-Fläche-Enthaltenseins besitzen, da es nur der reine Ausdruck der völligen Beziehungslosigkeit der Reihe zu der Fläche ist, etwa wie eine Reihe von Lehrsätzen einer Wissenschaft, die von irgend einer Stelle des Systemgewebes der übrigen ausgeht, zunächst ausser aller Raumbeziehung zu diesen letzteren steht. Soll es nun aber zu dieser positiven Bedeutung des Ausser kommen, d. h. soll die Raumreihe ausser der Fläche als eine neue Richtung in Beziehung zu den Richtungen innerhalb der Fläche aufgefasst werden, so muss zwischen der neuen Raumreihe und dem Komplexe der alten Reihen ein Raumvorstellen Platz greifen. Dies geschieht nun am einfachsten dadurch, dass zu dem Nebeneinander von a und α

weiterhin ein solches Raumverhältnis zwischen β und b sich einstellt, dass diese in der Raumreihe βxb das x zwischen sich haben. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, dass die Reihe a$\alpha\beta$ ihr positives Auseinander zu der Fläche erst von der Reihe βxb holen muss, die es als solche selbst nicht besitzt, verschwindet, wenn man erwägt, dass der Dienst, den die eine Reihe der anderen leistet, eigentlich ein gegenseitiger ist, d. h. dass jede der Reihen für sich das Ausser bloss in negativem Sinne entwickelt und der positive Sinn des Ausser erst aus der Verbindung beider hervorgeht, indem jede für sich aus der Fläche derart herausführt, dass ihre Raumbeziehung zu der Fläche erst durch die andere bestimmt wird. Auf diese Weise kommen wir zu der Vorstellung des Raumes mit drei Dimensionen und, indem wir die eben gemachten Voraussetzungen weiter fortführen, zu der Vorstellung einer abgeschlossenen Verwebung von Flächen untereinander, d. h. zur Vorstellung des Körpers. Ein interessantes Beispiel gewährt in dieser Beziehung die Entwickelung des Farbenschemas zur Körperform.. So lange wir uns auf die Beziehungen der Grundfarben untereinander beschränken, genügt die Dreieckform, ja durch Benutzung der Dreieckfläche liessen sich allenfalls auch noch die Beziehungen der Grund- und binären Farben zum Weiss erschöpfen, ohne dass eine Nötigung vorläge, sich über den Flächenraum zu erheben. Allein vergebens würden wir in diesem Raume nach einer Stelle für Schwarz suchen, vielmehr bilden die Nüancen des Grau eine neue Raumreihe zwischen Weiss und Schwarz, und diese Reihe fällt zunächst ganz beziehungslos ausser die Fläche. Dadurch aber, dass wir weiterhin Raumreihen zwischen den Grundfarben und dem Schwarz zu konstruieren genötigt sind, gewinnt das Ausser der Raumreihe des Grau zum Farbendreiecke die positive Bedeutung einer neuen anderen Dimension, und dadurch, dass die Raumreihen der einzelnen Seitendreiecke sich zu den Flächen verweben, gestaltet sich das Farbenschema zur Farbenpyramide aus. Was in diesem Falle die denkende Vergleichung der abstrakten Qualitäten, das bewirkt in anderen Fällen die rein mechanische Verschmelzung der ursprünglich gegebenen Empfindungsqualitäten. Ob demnach das Raumschema eines Sinnes sich auf die Flächenform beschränkt, oder sich gleich ursprünglich zu dem der Körperform erhebt, hängt lediglich von der Mannigfaltigkeit der Qualitäten seiner Empfindungen ab; eine genauere Betrachtung zeigt, dass nur der Muskelsinn oder vielmehr der Muskelsinn der frei beweglichen Glieder dieser Voraussetzung vollständig nachkommt. Man ersieht hieraus, dass die metaphysisch genommen schwierige Frage nach den drei

Dimensionen des Raumes sich in der Psychologie ganz einfach gestaltet; wir können uns mit den beiden Dimensionen der Fläche nicht begnügen, weil die gegebenen Qualitäten sich nicht mit Verschmelzungsreihen in zwei Richtungen begnügen. Wie die Qualitäten heterogener Empfindungen in eine bestimmte Zahl von Empfindungsklassen auseinander treten, und wir der letzteren so viel unterscheiden, als uns Heterogenität in den ersteren gegeben ist, so treten die Empfindungen derselben Klasse in so vielerlei Reihen auseinander, als sie einander verschiedene Gegensätze zuwenden, und unsere Auffassung kann ihnen nicht verwehren, was sie sich selbst nehmen. Ja, wäre uns irgendwo eine Vorstellungsklasse gegeben, deren Buntheit durch die drei Dimensionen nicht erschöpft würde (wie z. B. wenn es Übergangsskalen von Farben zu Tönen geben würde), müssten wir ohne weiteres für sie unser Raumvorstellen über die Körperform hinaus auf ein Schema fortführen, das uns unvorstellbar erscheint, weil uns eben eine solche Mannigfaltigkeit der Qualitäten nirgends gegeben ist. Überlassen wir die Frage nach der Denkbarkeit eines solchen Raumschemas mit vier Dimensionen der Metaphysik und versetzen wir uns, unseren Principien gemäss, auf den Boden der wirklich gegebenen Empfindungsqualitäten (§§ 2 und 3), dann müssen wir anerkennen, dass die Muskelempfindungen der Hand (und annäherungsweise auch die der übrigen freibeweglichen Tastglieder) Raumreihen bilden, deren Qualitäten die Dreiheit der Richtungen in den Bewegungen der Hand durch die Dreiheit ihrer Modifikationen wiedergeben. Befinden wir uns dem Körperwinkel eines Würfels gegenüber, so können wir unsere Hand längs der Längenkante des oberen Quadrates fortführen, wodurch eine Reihe von Muskelempfindungen zu stande kommt, die wir mit AB bezeichnen wollen. Führen wir die Hand sodann längs der Breitenkante desselben Quadrates, so erhalten wir die Reihe AC, die von AB verschieden ist, nicht weil die Richtungen der beweglichen Hand verschieden waren, sondern weil die Qualitäten der Empfindungsreihen verschieden sind. Lassen wir endlich die Hand an der vertikalen Kante abwärts gleiten, so führt das zu einer dritten Reihe von Muskelempfindungen: AD, deren Qualität aus demselben Grunde von jener der beiden anderen und zwar sehr merklich verschieden ist, aus dem diese unter sich verschieden waren. Jeder der drei Bewegungsrichtungen geht ein anderes Kolorit in den Empfindungsreihen parallel, jede dieser letzteren giebt die gemeinsame Skala in einer anderen Tonart, in einem anderen Idiome wieder. Dass diese drei Reihen positiv auseinandertreten und auseinanderbleiben, dafür sorgen die Bewegungen, die von Punkten der einen zu Punkten

der anderen Kante geführt werden und denen Reihen entsprechen, die sich als Übergänge aus den Grundqualitäten der ersteren kundgeben. Dabei mag wohl auch der Umstand mitwirken, dass die mit den Muskelempfindungen associierten Druckempfindungen sich bei dem gewöhnlichen Tastgebrauche der Hand in die Flächenform einstellen, was insofern bemerkenswert erscheint, als sonst die blosse Druckempfindung aus sich selbst die Körperform zu entwickeln unfähig ist. Dies führt zu einem weiteren, bisher lange nicht nach Gebühr gewürdigten Punkte. Wir stellen uns in dem gewählten Beispiele den Würfel als Körper, als Solidum vor. Dies sollte der blossen Muskelempfindung nach eigentlich nicht der Fall sein: denn die Muskelempfindungen füllen wohl den Raum zwischen unserem Leibe und der Oberfläche des Würfels aus, dringen aber in diesen selbst nicht ein, denn über den Widerstand des Körpers vermag unsere Innervation nichts. Vom Standpunkte der Muskelempfindung aus sollte uns demnach, was wir leeren Zwischenraum nennen, voll, und was wir das Solidum nennen, leer erscheinen, oder mit anderen Worten, wir sollten den Luftraum gegen den Würfel, aber nicht diesen gegen jenen abgrenzen; dass wir uns die Welt ausser uns nicht als ein erfülltes Luftmeer vorstellen, in dem die Körper wie hohle Blasen schwimmen, hat seinen Grund in der Umbildung der blossen Druck- zur Tastempfindung. Diese letztere deuten wir nämlich, wie § 41 gezeigt worden ist, als eine positive Reaktion von aussenher gegen das Tastglied aus, gleichsam als läge in der Druckempfindung der Reflex, die Zurückweisung der mit ihr gleichzeitigen Muskelempfindung und zwar um so nachdrücklicher, je intensiver die Innervation vollzogen wird. So lange die Muskelempfindung von der Komplikation mit der Druckempfindung (von der blossen Stimmungsempfindung sehen wir hierbei ab) frei bleibt, so lange bezeichnet sie auch eine Freiheit in der Bewegung, denn so lange steht dieser nichts im Wege; der Eintritt der Druckempfindung hingegen in die Komplikation der Tastempfindung signalisiert die Stelle, wo der erwartete Weiterverlauf der Muskelempfindungsreihe abgeschnitten und durch die feststehende, wohl gar wachsende Druckempfindung ersetzt wird. Wie unser Auge die Gestalt von dem bedeutungsvolleren Farbengebiete aus gegen das minder bedeutende hin abgrenzt (§ 94), so grenzt die tastende Hand ihre Auffassungen von der Stelle der Tastempfindung gegen die Reihe der leeren Muskelempfindungen ab, womit freilich wieder der Unterschied zusammenhängt, dass das Auge seine Bilder aus dem Gesichtsfelde herausschneidet, während die Hand die Körper nicht erst aus einem allgemeinen Tastgebiete heraussondert, sondern schon gesondert

vorzufinden scheint, so dass man am Ende sagen könnte: das Auge fasst seine Gestalten von innen nach aussen (von der Fläche nach der Grenze) auf, die Hand von aussen nach innen (von der Oberfläche nach dem Körperinhalt). Bemerkenswert bei den Körperauffassungen des Tastsinnes ist noch ein zweiter Punkt: wir ergänzen leicht und sicher die Lücken, welche unsere Tastbilder übrig lassen, im Sinne dieser letzteren. Gesetzt, wir umspannen mit unserer Hand eine Kugel, so haben wir (von den Muskelempfindungen des Gewichtes abgesehen): erstens die Muskelempfindungen aus der Stellung der Finger und des Handtellers und zweitens die Tastempfindungen aus den Berührungsstellen; jene beziehen wir unmittelbar, diese mittelbar auf gewisse Orte in dem schon erworbenen stereometrischen Schema der Handstellungen. Allein es bedarf nur einer leisen Drehung des Handgelenkes, um die Reproduktion jener Muskelempfindungsreihe einzuleiten, welche die Richtung der aufeinanderfolgenden Stellungen der Hand bestimmt, es bedarf weiter nur einer leichten Bewegung der einzelnen Fingergelenke, um Reihen anzuregen, die von der Stellung des einen in die des benachbarten Fingers hineinführen, und es bedarf schliesslich nur noch des Fortbestehens der gleichen Tastempfindung bei diesen Bewegungsversuchen, um dem Ablaufe der angeregten Reihe von Muskelempfindungen die Begleitung der konstanten Tastqualität zuzusichern. Später schrumpfen die Bewegungsversuche zu blossen Differentialen zusammen, und wenn die Reihengewebe die gehörige Regsamkeit erworben haben, können auch diese Differentiale wegfallen, zumal wenn noch andere Empfindungen wie die des Gewichtes, Klanges u. s. w. den Reproduktionen die nötigen Ausgangs- und Anhaltspunkte gewähren. Zu diesen entlang der Flächen des berührten Körpers vollführten oder angedeuteten Bewegungen kommen noch die Bewegungsversuche hinzu, in das Innere desselben einzudringen, aus deren Abweisung sodann — und auch hier gestattet die Fingerstellung der Hand ein gleichzeitiges Eindringen von verschiedenen Seiten aus — die volle Vorstellung der Solidität des Körpers hervorgeht. Das Raumschema jedes Tastorganes ist auf diese Weise durch die Feinheit seiner Beweglichkeit und den Reichtum seiner Gliederung bestimmt, die es ihm möglich machen, Stellungen des einen Gliedes mit Bewegungen der anderen im weitesten Umfange zu kombinieren. Der grosse Vorzug der menschlichen Hand in beiden Beziehungen ist augenfällig: fast jedes ihrer Fingerglieder hat seine selbständige Beweglichkeit, wie andererseits wieder der Finger als Ganzes, die Fingerhand, der Handteller, der Ober- und Unterarm. Die Fingerhand kann auf derselben Fläche

ruhen, welche der Daumen durchmisst; die Richtung der Bewegung dieses kann aus den Dimensionen jener heraustreten und umgekehrt: Daumen und Fingerhand können gleichzeitig thätig sein, und zwar sowohl in derselben, als in verschiedenen Flächen, in derselben und in entgegengesetzten Richtungen: die zweite Hand kann die Bewegung der ersten aufnehmen oder abweisen u. s. w. Man könnte die Hand oder genauer die Fingerspitzen die Netzhautgrube unter den Tastgliedern nennen, wenn dieser Vergleich nicht andererseits geradezu geeignet wäre, die Verschiedenheiten beider hervortreten zu lassen.[1]) Gleichwohl hat das Grenzesehen an dem Betasten der Kante sein Analogon. Die Kante ist nämlich, wie die Farbengrenze, jene Richtung, innerhalb deren die Erregung in ihrem Maximum erhalten bleibt. Die Kante schneidet in das tastende Glied ein, und zwar um so tiefer, je unreiner sie erfasst wird; es entsprechen somit jeder ihrer Stellen mindestens drei qualitativ verschiedene Tastempfindungen, von denen die mittlere in besonderer Intensität vortritt. Jede noch so leise Abweichung von der Kante schwächt die Intensität der bevorzugten Tastempfindung ab und macht eine der beiden anderen ganz verschwinden, führt also aus der Höhe der Erregung auf eine tiefere Stufe herab. Ähnliches tritt, nur in markierterer Weise, ein, wenn die tastende Hand in der Richtung der Kante über den Körperwinkel hinausgerät, denn hier hört mit der Berührung die Tastempfindung gänzlich auf. Sieht man von diesem Umstande, in dem der Tastsinn von dem Gesichte differiert, ab, so erledigen sich die übrigen Punkte, wie namentlich die Lust an der Wiederauffindung der Kante und am Betasten regelmässiger Körper, vollständig nach Analogie des § 94.

Vertauschen wir nun den bisher festgehaltenen Standpunkt des blinden Tastenden mit dem freilich nur fingierten eines Sehenden ohne allen Tastsinn und mit einem bloss auf das Auge beschränkten Muskelsinn, so betreten wir ein äusserst kontrovers gewordenes Gebiet. Die Zahl der Momente, die sich uns für die Einführung der Tiefendimension (der Entfernung vom Auge) in das Gesichtsfeld darbieten und deren wir uns bei Beurteilung derselben zweifellos bedienen, ist eine ganz bedeutende, sie schrumpft aber beträchtlich zusammen, wenn wir die Frage auf die ursprüngliche und selbständige Entwicklung dieser Auffassungsweise durch das Auge beschränken. Schon dem monokularen Sehen liegen nicht weniger als acht Daten vor, die bezüglich der Herstellung der Tiefendimension als Ausgangspunkte verwendet werden können und von dem Erwachsenen wirklich auch verwendet werden: die Veränderungen der Komplexe der

Gesichtsempfindungen bei Entfernung der Objekte, und zwar sowohl was Umfang, als was Deutlichkeit betrifft, die perspektivische Erhebung der Fusspunkte entfernter Objekte über den Horizont, die Deckung entfernter, bereits bekannter Gegenstände durch näher gelegene, die bei Annäherung und Entfernung ihrer Teile verschiedene Verteilung von Licht und Schatten bei krummen Oberflächen, die perspektivische Verziehung des Bildes auf der hohlen Netzhautwand, die der Entfernung direkt proportionierte Zu- und Abnahme des Visierwinkels und die Muskelempfindungen aus der Accommodation des Auges. Das binokulare Sehen fügt noch zwei Momente hinzu, die stereoskopischen Doppelbilder und die Empfindungen aus der Konvergenzstellung der Sehachsen.[2]) Ein Teil dieser Punkte fällt schon weg, sobald wir nur die Frage, wie wir sie oben gestellt haben, bestimmt ins Auge fassen. In der blossen Veränderung der Grösse und Deutlichkeit des gesehenen Gegenstandes liegt gewiss nichts, das denjenigen, dem die Tiefendimension noch völlig unbekannt wäre, unmittelbar nötigen könnte, über die Flächenform des Gesichtsfeldes hinauszugehen, da sich beide Veränderungen ganz wohl als blosse Vorgänge in der Fläche vorstellen lassen, als welche sie ja auch bei schon erworbener Vorstellung der Entfernung bisweilen wirklich aufgefasst werden. Dasselbe gilt auch von der mit der Entfernung verbundenen perspektivischen Erhebung der Objekte über den Horizont, denn die Linien, die wir mit dem Blicke nach deren Fusspunkten ziehen, erscheinen zunächst nur in ihrer Projektion auf das Gesichtsfeld, und ihre Differenzen können daher ursprünglich auch nur als Entfernungen innerhalb des Gesichtsfeldes erfasst werden. In fast noch geringerem Grade könnten offenbar die Erfahrungen, die wir an der teilweisen Deckung entfernterer Gegenstände durch nähere, oder an dem Wechsel der Licht- und Schattenseite, je nach der Konkavität und Konvexität der Flächen machen, darauf Anspruch erheben, die Vorstellung einer neuen Dimension ausser der Fläche hervorzurufen, da ja das Flächenvorstellen selbst keineswegs der Mittel entbehrt, sich diesen Erscheinungen zu accommodieren, wie dies in der That auch bisweilen geschieht. Von der Gestalt des Netzhautbildes endlich wissen wir durch unsere Gesichtsempfindung eben so wenig, als von der Grösse des Visierwinkels, abgesehen davon, dass die Ausdeutung jenes auf die Tiefendimension und die Art der Erkenntnis dieses nicht ganz klar erscheinen. Es erübrigt von den Erfahrungen des monokularen Sehens somit bloss der Vorgang innerhalb der Muskelempfindungen bei der Accommodation des Auges für zunehmende Entfernung, und das ist auch in der That der Punkt, dem man hier stets die hervorragendste Stelle eingeräumt hat. Allein,

wenn wir auch über die Dunkelheit, in welche der physiologische Vorgang der Accommodation noch z. T. gehüllt ist, so wie über Wundt's Behauptung hinausgehen, dass mit der Aufhebung der Accommodation gar keine merkbare Muskelempfindung verbunden sei (was eine Umkehrung der Reihe unmöglich machen würde), so bleibt doch immer noch eine Hauptschwierigkeit ungelöst. Die Muskelempfindungen des Auges aus der Drehung beim Fixieren und die Muskelempfindungen aus der Accommodation für die zunehmende Entfernung scheinen nach allem ganz disparater Natur zu sein. Mögen nun immerhin die ersteren unter sich die Form der Fläche, die letzteren die einer Raumreihe annehmen; jene Zwischenreihen fehlen, welche als qualitative Übergangsskalen sich zwischen jene und diese einschieben müssten, wenn das Ausser der letzteren sich zu der positiven Bedeutung einer neuen Dimension erheben sollte. Gesetzt nämlich, a b c d e sei die Raumreihe der Muskelempfindungen aus der Drehung des Auges und $\alpha \beta \gamma \delta \varepsilon$ jene aus der Accommodation, die vollzogen wird, während das Auge die durch e bezeichnete Stellung im Gesichtsfelde behauptet, so fällt, $\alpha \beta \gamma \delta \varepsilon$ nicht nur zunächst ausser aller Raumbeziehung zu a b c d e, sondern könnte eine solche auch in der Folge nur dadurch erhalten, dass Reihen von Empfindungen gegeben würden, deren Qualitäten aus jenen der einen Reihe in die der anderen führten. Solche Empfindungsreihen giebt es aber nicht, denn wenn auch durch eine Kombination beider Bewegungen Empfindungskomplexe von der Form: δ b, γ a u. s. w. zu stande kämen, die Glieder der beiden Reihen in sich vereinigten, so müssten diese Komplexe entweder unbegreiflich bleiben, oder im Sinne der beiden bereits erworbenen Raumschemen zerlegt werden. Nicht unerwähnt darf es übrigens auch bleiben, dass die Accommodation niemals für einen Punkt, sondern immer für eine Linie von gewisser Länge hergestellt wird. Günstigere Bedingungen würden, wie es scheint, jene Bewegungen der Augen darbieten, durch welche die Abänderung des Konvergenzwinkels der Sehachsen bei aus dem Horopter heraustretenden Objektpunkten herbeigeführt wird (§ 92). Die Beschaffenheit dieser Bewegungen lässt nämlich, wie eine genauere Betrachtung zeigt (§ 92), weder den Zweifel an der Gleichartigkeit der betreffenden Muskelempfindungsklassen, noch, was damit unmittelbar zusammenhängt, den an der Möglichkeit solcher Reihen aufkommen, welche zwischen den Punkten des ursprünglichen Horopters und dem Punkte ausserhalb desselben, um dessen scharfes Sehen es sich handelt, zu vermitteln geeignet wären. Was hingegen die Divergenz der Gesichtsbilder eines körperlichen Objektes beim binokularen Sehen betrifft, so könnte dieselbe an sich unmöglich eine Veranlassung zur

stereometrischen Auffassung des Objektes abgeben, da jedenfalls der Versuch näher gelegen wäre, diese Divergenz, wie bei so vielen ähnlichen Erscheinungen, irgendwie innerhalb des Flächensehens zu vermitteln, oder im äussersten Falle etwa in der Weise des Wettstreites der Gesichtsfelder unvermittelt zu lassen. Dasselbe würde auch offenbar von jener Modifizierung dieses Punktes gelten, bei der man den Nachdruck darauf legt, dass bei der Abänderung des Konvergenzwinkels der zuvor einfach gesehene Punkt in Doppelbilder auseinander tritt, und umgekehrt die früheren Doppelbilder in eines zusammenfliessen, weil eben die innere Wahrnehmung in der Regel von den Doppelbildern gar nichts weiss (§ 92). Ein tieferes Eingehen auf das Detail dieser Untersuchungen erscheint darum kaum notwendig, weil der ganze Standpunkt derselben doch nur ein rein abstrakter ist, und wir eigentlich das Gebiet des empirisch wirklich Gegebenen doch erst betreten, wenn wir an die Stelle der „sehenden Bildsäule" den normalen Menschen setzen, bei dem Tasten und Sehen gleichzeitig vor sich gehen.[3]) Bei diesem begleitet der Blick die tastende Hand, eilt ihr wohl auch vor, fixiert, was sie fallen gelassen hat, oder lässt fallen, was sie fixiert hat. Denken wir uns, um bei einer sehr einfachen Voraussetzung zu bleiben, unsere Hand habe einen Gegenstand gefasst und bewege sich mit ihm von uns weg in die Tiefe, während unser Blick den Gegenstand fixiert, so komplizieren sich für jeden Moment der Bewegung nicht weniger als fünf gleichzeitige Empfindungsgruppen, von denen sich drei aus Muskelempfindungen (der Accomodation und der Konvergenz der Augen und der Handbewegung) und je eine aus Gesichts- und Tastempfindungen zusammensetzen. Innerhalb dieser Komplikationen ändern sich die Qualitäten der drei ersten und der Umfang der vierten insofern stetig ab, als mit der Entfernung des Objektes das Netzhautbild an Grösse abnimmt; die fünfte bleibt konstant und ist darum für den weiteren Vorgang zunächst von keinem Belang. Die Führung des Ganzen übernehmen die Muskelempfindungen der in der Tiefendimension fortschreitenden Hand, denn von ihnen lässt sich erwarten, dass sie sich zuerst aus dem Gesamteindrucke auslösen und zu der Bedeutung einer dritten Dimension emporschwingen. Ihr Nebeneinander ist das, was die mit ihnen verschmolzenen übrigen Empfindungen in die Tiefe mit fortträgt, nicht anders als beim Sehen im monochromen Gesichtsfeld die Muskelempfindung des Auges die Farbe mit sich nimmt und in ihr Schema einstellt (§ 92): die Hand führt den Blick mit sich in die Tiefe, sie wird der Wegweiser und Lootse des Auges in dem Meere des Luftraumes. Auf diese Weise überträgt sich die Auffassung

einer Succession qualitativer Veränderungen als neue Dimension von den Muskelempfindungen des Tastgliedes auf jene des Gesichtes und die mit beiden associierte Gesichtsempfindung; dass diese neue Auffassung sich aber so schnell Bahn bricht, hat seinen Grund darin, dass sie von einer schwer erträglichen Verworrenheit und Unbestimmtheit auf eine einfache Weise befreit. Lassen wir die Hand sich dem Tastobjekte erst zubewegen, so ändert dies an dem Vorgange selbst nichts, denn dem Auge vertritt die sich entfernende Hand das Objekt, der Mangel der Tastempfindung während der Bewegung ist ohne Einfluss, ihr Eintritt am Ende der Bewegung aber markiert den Abschluss. In welchem hohen Grade die Hand den Blick fesselt und mit sich in die Ferne fortführt, kann man sehr gut an Neugeborenen und Halbblinden beobachten. Hat die Hand aber einmal den wichtigen Dienst, uns in den unbegriffenen Muskelempfindungen des Auges zu orientieren, geleistet, dann entlassen wir sie aus dem Alltagsdienste und behalten uns ihre Aushilfe nur für jene Ausnahmefälle vor, wo uns das Auge im Zweifel lässt; was wir langsam an der Hand gelernt haben, üben wir leicht und schnell mit dem Auge; an die Stelle des schwerfälligen gründlichen Prozesses der Handführung tritt das abgekürzte, aber oberflächliche Verfahren des Blickes. Aber selbst wo Hand und Auge Schritt für Schritt zusammengehen, kann der Blick die Hand nicht allenthalben hin begleiten, nicht das Objekt gleich der Hand von allen Seiten gleichzeitig umspannen. Dem Tiefensinne des Auges werden zunächst nur jene Linien klar, welche die Hand vom Leibe aus zu dem Gegenstande hin zieht, die Linien, die als Kanten an dem bloss gesehenen Gegenstande selbst in die Tiefe hin führen, muss er erst zerlegen und gleichsam in ihren einzelnen Punkten auf jene zurückbeziehen; die ungesehenen, bloss von der tastenden Hand beschriebenen Linien werden ihm erst durch eine Übersetzung des Tast- in den Gesichtsraum (§ 92) verständlich. Das Auge umspannt den Körper nicht, begreift ihn nicht wie die Hand, es wirft bloss sein Senkblei nach den verschiedenen Punkten des Gesichtsbildes aus und schliesst aus deren Verschiedenheit auf die Körperform des Gesehenen. Durch das Auge lernen wir zunächst eigentlich nur die Entfernung aus dem Gesichtsfelde der normalen Accommodation schätzen: erst aus den Daten, welche diese liefern, setzen wir das Gesichtsschema des Körpers zusammen. Unser Sehen wird eigentlich niemals ein Körpersehen, sondern bleibt immer nur ein perspektivisches Flächensehen, das erst durch die Erinnerung an die Erfahrungen des Tastsinnes zur wirklichen Körperauffassung ergänzt wird: das Auge steckt nur die wichtigsten Punkte ab, die in die Körpergestalt

zusammenzufassen uns der Tastsinn gelehrt hat. Unter dieser Voraussetzung und in dieser Einschränkung bietet sodann die Erklärung des stereoskopischen Sehens keine weiteren Schwierigkeiten mehr dar.[4])

Anmerkung 1. Neben der theoretischen steht die praktische Bedeutung der Hand. Die Hand ist nicht bloss Raummesser, sondern auch Werkzeug in eminentem Sinne; sie weiss den Raum, den sie für unser Raumvorstellen abmisst, auch in gleich vorzüglicher Weise im Dienste unserer Begehrungen durchzumessen. Auf diese beiden Leistungen der Hand scheint die alte Kontroverse hinzuweisen, ob der Mensch die Vernunft der Hand, oder die Hand der Vernunft zu verdanken habe. Aristoteles hat die Hand das Werkzeug machende Werkzeug genannt, und in alter wie in neuer Zeit ist der Vorzug des Menschen vor dem Tiere häufig auf das Monopol der Hand gegründet worden; gewiss ist, dass der Mensch der einzige Handarbeiter auf Erden ist.

Anmerkung 2. Unter den im Texte angeführten Einflüssen räumte Reid der Abschwächung der Farbe und dem Verschwimmen der Umrisse die erste Stelle ein (Inq. VI, 22). Gewiss ist, dass für unsere Schätzungen der Entfernung gesehener Objecte nach der Farbenklarheit der Einfluss des Lufttones von besonderer Wichtigkeit ist; entfernte Gegenstände nehmen einen bläulichen Ton an, wenn sie dunkler, einen rötlichen, wenn sie heller sind, als das zwischen liegende Medium. Bei klarer Luft erscheinen ferne Berge, wie namentlich die glänzenden Alpenspitzen näher und darum kleiner; ungeübte Schützen schätzen bei klarer Luft die Entfernung des Wildes geringer; in Italien reisende Engländer pflegen, durch den grösseren Durchsichtigkeitsgrad der Luft getäuscht, alle Entfernungen zu unterschätzen (wie Berkeley an sich selbst beobachtet hat, Reid, Inq. VI, 22); nachts halten wir einen Brand für näher, als bei Tag, durch Nebelhülle gesehene Gegenstände erscheinen, namentlich so lange wir über ihre Bedeutung im Unklaren sind, in die Ferne gerückt; betrachten wir eine Gegend durch ein farbiges Glas, so erscheint sie uns anfangs flächenhaft u. s. w. Objekte, die wir durch das Mikroskop betrachten, verlegen wir in die Entfernung des deutlichen Sehens vor uns. Welchen Einfluss die Verteilung von Licht und Schatten auf die Körperauffassung ausübt, ersieht man am besten einerseits aus der Schwierigkeit, sich in unschattierten Zeichnungen von anatomischen Präparaten, Meteorsteinen u. s. w. zurechtzufinden, andererseits aus der Leichtigkeit, mit der wir den Pfeiler von der Säule unterscheiden. Betrachtet man den Abklatsch einer Medaille bei schräg einfallender Beleuchtung mit einem Auge durch eine Röhre, so glaubt man die erhabene Münze selbst vor sich zu haben. In ähnlicher Weise lässt die Vertauschung der beiden Photographien im Stereoskop Erhabenes vertieft, Hohles erhaben erscheinen. Grau in Grau gemalte Figuren präsentieren sich uns, wenn wir bezüglich der Lage des Beleuchtungspunktes schwanken, bald als Reliefs, bald als Intaglien. Eine Landschaft modelliert sich besser bei auf- oder untergehender Sonne, als bei der Beleuchtung des Mittags, besonders wenn wir sie von einer Höhe herab betrachten. Perspektivisch gemalte Landschaften stellen sich dem monokularen Sehen besser dar, als dem binokularen. Unter dem Visierwinkel versteht Wundt den Winkel, welchen die jedesmalige Richtung der Sehachse mit der vertikalen Achse des eigenen Leibes einschliesst; auf die Notwendigkeit, den Blick umsomehr zu erheben, je mehr die Entfernung des Fusspunktes des gesehenen Objektes von dem Betrachtenden zunimmt, hat auch Cornelius ein besonderes Gewicht gelegt (Beitr. z. Theorie des Sehens S. 24).

Die Bedeutung der perspektivischen Verziehung des Bildes auf der Netzhautwand hat insbesondere Classen geltend zu machen versucht. Wundt, der die meisten der im Texte aufgezählten Momente einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat, kam zu dem Resultate, dass unser Urteil über die Tiefendistanz bei monokularem Sehen ganz besonders durch den Visierwinkel, unter dem uns die Fusspunkte der Gegenstände erscheinen, dann innerhalb der Accommodationsgrenzen durch das Bewusstwerden der Accommodation selbst, ausserhalb derselben durch die scheinbare Grösse der Gegenstände (den Gesichtswinkel) bestimmt werde (Beitr. S. 109—118 u. S. 180), während das binokulare Sehen sich mit vollständiger Vernachlässigung aller übrigen Hilfsmittel an die Muskelempfindungen der Konvergenzbewegungen halte (ebenda S. 185). Brown brachte sämtliche Momente in drei Klassen: Eigentümlichkeiten der Farbenempfindung (Grösse des Netzhautbildes und Deutlichkeitsgrad), Muskelempfindungen aus der Accommodation und Konvergenz und Einfluss bereits erworbener Distanzschätzungen (a. a. O. II, p. 109 ff.), sprach jedoch jeder einzelnen derselben die Fähigkeit zur selbständigen Entwickelung der Vorstellung der Tiefendimension ab. Bain zählt in ähnlicher Weise fünf Punkte auf: die beiden Muskelgefühle aus der Accommodation und Konvergenz, dann die Beschaffenheit des einzelnen Netzhautbildes und die Abweichung der beiden Bilder von einander und die abnehmende Deutlichkeit entfernterer Objekte (Ment. and. mor. sc. p. 63 u. 189, Sens. and Int. p. 368). Im Ganzen stellt sich ihm in Übereinstimmung mit Wheatstone das Resultat so heraus, dass wir zuerst nach der Grösse des Netzhautbildes und nach der Konvergenz der Sehachsen die Grösse und sodann erst nach der bekannten Grösse des Objektes dessen Entfernung bestimmen (Sens. and Int. p. 387). Helmholtz räumt unter allen Daten der Vergleichung der perspektivischen Bilder desselben Gegenstandes bei verschiedenen Standpunkten die erste Stelle ein. Bei dem monokularen Sehen macht sich diese Verschiedenheit darin geltend, dass, indem wir vorwärts schreiten, die näher gelegenen Gegenstände auseinander und zurücktreten, während die entfernteren sich uns anzunähern scheinen; beim binokularem Sehen liegt sie in der Differenz der beiden stereoskopischen Bilder (Ph. Opt. S. 634). Den Einfluss der Muskelempfindungen leugnet Helmholtz zwar nicht geradezu, findet jedoch „dieses Gefühl unsicher, ungenau und zu Täuschungen aller Art disponiert" (ebenda S. 654). Gleichwohl giebt Helmholtz zu, dass auf unsere Beurteilung der Richtung, in welche der fixierte Gegenstand versetzt wird, die Stellung des Auges, und zwar selbst nach Schliessung desselben, von Einfluss wird (ebenda S. 608). Die Frage, ob das Auge für sich allein die Vorstellung der Tiefendimension hervorzubringen vermöge, bildet seit geraumer Zeit eine stehende Kontroverse. Unter den neueren Psychologen haben sie Wundt, Cornelius (insbesondere dessen Beitr. z. Theorie des Sehens S. 16 ff.), Drbal (a. a. O. S. 134), Hagemann (a. a. O. S. 48) im bejahenden, Lotze (Med. Ps. S. 418), Lindner (a. a. O. S. 77), Helmholtz (a. a. O. S. 699), Ruete (a. a. O. S. 63), Dittes (a. a. O. S. 40), Brown (a. a. O. II), Bain (Ment. and mor. sc. p. 190) im negativen Sinne beantwortet. Die letztere Ansicht herrscht auch in der älteren Psychologie vor (§ 92 Anm. 5), wo sie insbesondere durch Condillac (Tr. des sens. III, 3 § 6), Büffon und Berkeley, dessen Darstellung in ihrem Hauptpunkte mit der unserigen übereinstimmt (Th. of vis. 16, 17, 21 u. bes. 45), vertreten wird; selbst der vorsichtige Dugald-Stewart stellte sie als unbezweifelbares Resultat der Optik hin (a. a. O. I, S. 200). Auf sie sehen sich auch jene neueren Physiologen zurückgedrängt, welche die Raumform der Vorstellungen unmittelbar in der Raumform des Organes gegeben finden, da

das Auge (gleich der Hautoberfläche) seinen Erregungen immer nur eine Fläche zuzuwenden im stande ist, daher denn auch J. Müller konsequent die Tiefendimension im Gegensatze zu den beiden anderen Dimensionen aus einem Urteile hervorgehen liess. Fischers Behauptung, dass die dritte Dimension unmittelbar gesehen werde (a. a. O. S. 216), steht in der neueren Psychologie ziemlich isoliert da. — Den Vorgang der Accommodation beschreibt Helmholtz derart, dass bei Einstellung für die Nähe die Vorderfläche der Linse eine stärkere Wölbung und Verrückung ihres Scheitels nach vorn, die Hinterfläche ebenfalls eine etwas stärkere Wölbung, doch ohne jede Verschiebung ihres Scheitels erfährt.

Anmerkung 3. Begreiflicherweise wäre die ganze Kontroverse leichter zu lösen, wenn die Erfahrung nicht gerade in diesem Punkte „hinken" würde, indem sie uns wohl Blinde mit besonders feinem Tastsinn, aber nicht Sehende ohne alle Beweglichkeit der Tastglieder zur Beobachtung darbietet. Die wenigen, nicht ganz exakten Beobachtungen, die man an operierten Blindgeborenen gemacht hat, kommen darin überein, dass die Gesichtsbilder geraume Zeit hindurch bloss in Flächenform aufgefasst werden (wie denn auch das Gesichtsfeld des geschlossenen Auges die Flächenform beibehält). Der von Dr. Franz Operierte unterschied eine Kugel nicht von einer Scheibe, den Würfel nicht vom Quadrate, der Anblick eines Körperwinkels versetzte ihn in Verwirrung, das Gesichtsfeld verlegte er unmittelbar vor und an das Auge ohne alle Entfernung. In gleicher Weise sprach sich auch Chesseldens Blindgeborener aus, bei dem es besonders lang währte, bevor er in einem Gemälde die lichten Stellen als Erhöhungen erkannte, (was ihn übrigens zu der Frage veranlasste, welcher von den beiden Sinnen ihn betrüge); auch Wardrops Patient konnte lange Zeit hindurch keine Entfernungen beurteilen. Von Hauser ist es bekannt, dass er anfangs die Aussicht aus seinem Fenster für ein an den Scheiben angebrachtes buntes Brett hielt und die Pferde auf den Bilderbogen von den aus Holz geschnitzten Pferden erst dann unterschied, als ihn sein Tastsinn bei dem Ein- und Auspacken derselben über die Verschiedenheit belehrt hatte. (Das Nähere findet man bei Helmholtz, Phys. Opt. S. 586 bis 592; vergl. auch Waitz, Lehrb. S. 249; Volkmann, Art. Sehen in Wagners H. W. B. III, S. 268; Lotze, Med. Ps. S. 362; Drobisch, Emp. Ps. § 42; Cornelius, a. a. O. S. 584 ff., wo auch ein Verzeichnis der älteren Litteratur dieses Gegenstandes mitgeteilt wird.) In Betracht zu ziehen ist, dass keiner der bisher beobachteten Blindgeborenen vor der entscheidenden Operation völlig blind gewesen ist. Mollineux stellte einst an Locke die Frage, ob ein sehend Gewordener bloss aus der Vergleichung der Muskelempfindungen des Auges mit den ihm bekannten der Hand beim Umtasten und Umschreiben eine Kugel von einer Pyramide zu unterscheiden vermöge. Beide verneinten sie vom Standpunkte ihrer Psychologie aus (Locke, a. a. O. II, 9 § 8), worin ihnen auch Condillac (wenn auch aus anderen Gründen; Tr. des sens. III, 4), Berkeley (Th. of vis. 133, vergl. die interessante Stelle: 142) und Reid (auf Grund einer bisher wenig beachteten Beobachtung, a. a. O. p. 159) beistimmten. Wir wären geneigt, sie mit Rücksicht auf die Reproduktion nach der Gleichheit der Form zu bejahen (§ 74 Anmerk. 4, § 84 u. § 94 Anmerk.), obwohl sie insoweit eine blosse Schulfrage ist, als ja Muskelempfindungen des Auges auch dem Blinden nicht ganz unbekannt bleiben können. Einer der obenerwähnten Operierten unterschied ohne vorausgeschickte Betastung nach einiger Überlegung das Viereck vom Kreise und gab an, dabei von einer gewissen Empfindung in den Fingerspitzen geleitet worden zu sein (Philos. Trans. 1841 S. 66); ein anderer bestimmte die ihm vorgezeigten Gestalten

als richtig, nachdem man sie ihm zuvor mit seinem Finger auf die andere Hand gezeichnet hatte; ohne diese Manipulation fiel ihm die Anpassung der gesehenen Formen an die betasteten schwer (Helmholtz, a. a. O. S. 591). Heyfelder erzählt von einer geheilten Blinden, die aus einem braun auf weissen Grund gezeichneten Kreuze die Kreuzgestalt erst dann herausfand, nachdem man ihre Hand einigemal über den vertikalen Arm von oben nach unten, von da aus nach dem horizontalen und über diesen von rechts nach links geführt hatte, was ihr die Handbewegung bei dem Sichbekreuzen reproduzierte; zuvor war ihr das Kreuz beim Nachziehen mit dem Finger als eine Senkrechte mit zwei unzusammenhängenden horizontalen Stacheln erschienen (a. a. O. S. 13). Damit mögen wohl auch die Klagen geheilter Blinder über das Taubwerden ihrer Fingerspitzen zusammenhängen, das einer von ihnen dem Jucken vernarbter Wunden verglich. Bei dem Sehenden wird die tastende Hand vorzugsweise von dem Auge der entgegengesetzten Seite begleitet, wenigstens entspricht bei den meisten Menschen der beweglicheren rechten Hand das schärfere linke Auge. Dass letzteres beweglicher und kontraktionsfähiger sei (μᾶλλον συνάγεται), hat schon Aristoteles bemerkt (Probl. XXXI, 24) und Tourtual bestätigt gefunden (a. a. O. S. 273). Der Erste, der die Vorstellung der drei Dimensionen aus qualitativen Verschiedenheiten der Muskelempfindungen abzuleiten versucht hat, dürfte wohl Brown gewesen sein (a. a. O. I, p. 543—5), dessen Ausführung dieses Gegenstandes alle Berücksichtigung verdient (s. auch a. a. O. II, p. 4 ff.). Vergl. zu dem Ganzen: Zimmermann (a. a. O. S. 274) und Tourtual (a. a. O. S. 190—208).

Anmerkung 4. Werden uns zwei Zeichnungen desselben Gegenstandes, von den Standpunkten der beiden Augen aus aufgenommen, in einer der Gesichtsfläche parallelen Fläche so dargeboten, dass jedes Auge genötigt wird, sein eigenes Gesichtsfeld selbständig zu entwickeln, so erhält man, solange man noch keine besondere Fertigkeit im stereoskopischen Sehen erlangt hat, einen dem Wettstreit der Gesichtsfelder ähnlichen, schwankenden Eindruck (§ 92 Anm. ff.); ist man hingegen im stereoskopischen Sehen bereits etwas geübt, so gelingt die Körperauffassung selbst bei Beleuchtung durch den elektrischen Funken (wie denn auch der Einäugige stereoskopisch sieht, wenn er sein Auge rasch von einem Glase zum anderen hinbewegt). Im ersteren Falle fixiert man, um sich von dem verworrenen Gesamteindrucke zu befreien, einzelne besonders markierte, einander entsprechende Punkte in den beiden Bildern. Die Folge hiervon ist, dass diese Punkte einfach (§ 92) und in einer Entfernung gesehen werden, die ihr Mass dem Konvergenzwinkel der Sehachsen, bezw. den Muskelempfindungen aus der betreffenden Augenstellung entnimmt. Führt man die Fixierung von diesem zu einem zweiten Punkte, so beschreiben die Augen wegen der ungleichen Distanz der Punkte in den beiden Bildern Drehungen von verschiedener Grösse, und der Winkel der neuen Konvergenz weicht von dem der früheren ab. Der zweite Punkt erscheint somit in einer anderen Entfernung von dem Betrachtenden, in einer anderen Tiefe, als der erste, und die beiden Bilder werden einfach, aber körperhaft aufgefasst, indem sie sich in die gemeinschaftlich abgesteckten Punkte, so gut es nun eben geht, einheitlich einstellen. Auf diesem Principe beruht das Brewster'sche Stereoskop, bei dem die vertikale Scheidewand zur Verhütung von Doppelbildern, die beiden Halblinsen zur Erleichterung der richtigen Einstellung der Augen bestimmt sind. Bei einiger Übung gelingt indess das stereoskopische Sehen auch schon bei dem blossen Gebrauche gewöhnlicher Augengläser und selbst auch bei unbewaffnetem Auge. In ganz gleicher Weise sind auch die anderen stereo-

skopischen Erscheinungen psychologisch zu erklären. Bringt man die Bilder zweier Linien, deren eine vertikal, die andere zur vertikalen etwas geneigt gezogen ist, zur Vereinigung, so scheint die Linie die Fläche des Papiers zu schneiden, und zwar derart, dass ihr oberes Ende jenseits, das untere diesseits derselben liegt, weil dieses Distanzverhältnis den Konvergenzwinkeln, unter denen die beiden Punkte gesehen werden, entspricht. Bringt man sowohl im rechten als im linken Gesichtsfelde zwei Senkrechte von gleicher Länge an, deren Distanz linkerseits 3 mm, rechterseits 5 mm beträgt, so ist die Deckung im stereoskopischen Bilde eine vollständige, und bleibt eine solche auch, wenn man beide Parallelen durch eine Linie verbindet, deren Höhe für beide Gesichtsfelder in dieselbe Horizontale fällt. Das stereoskopische Sammelbild nimmt alsdann die Gestalt eines H an, das sich von vorn nach hinten schräg stehend präsentiert. Zieht man hingegen die beiden horizontalen Verbindungslinien in verschiedenen Höhen, so hört die Deckung auf, und man erhält Doppelbilder (Ruete, a. a. O. S. 79). Zahlreiche ähnliche Beobachtungen findet man in den citierten Werken von Wundt, Cornelius und Helmholtz. Den stereoskopischen Erscheinungen psychologisch nahe verwandt ist die des Glanzes (§ 92 Anm. 6), über welche Wundt zahlreiche Details zusammengestellt hat. Das Verdienst, die stereoskopischen Erscheinungen zuerst in das Bereich der Psychologie einbezogen zu haben, dürfte wohl George gebühren (Lehrb. S. 249 ff.).

* Aus den Erörterungen dieses und der vorhergehenden, das räumliche Vorstellen betreffenden Paragraphen dürfte erhellen, dass mit der Vorstellung der Fläche als solcher noch nicht, wie man wohl behauptet hat (s. C. Stumpf, Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung S. 176), ohne weiteres auch die Vorstellung der Tiefe gegeben ist. Freilich werden sich zu der Vorstellung der Fläche schon frühzeitig Auffassungen der Tiefendimension gesellen und zwar zunächst vornehmlich mittelst des Tastsinnes. Wenn nun Stumpf sagt: „Jeder, der die Vorstellung einer Fläche hat, hat eben damit die einer gewissen Tiefe und muss höchstens darauf aufmerksam gemacht werden,“ so kann man dies gelten lassen, falls nämlich das Sehen und räumliche Vorstellen bereits eine gewisse Stufe der Ausbildung erreicht hat. Wie aber die Muskelempfindungen der in der Tiefendimension fortschreitenden Hand, so können auch die Muskelempfindungen, welche aus den zunächst reflexartig erfolgenden Änderungen der Accommodation und Schachsenkonvergenz hervorgehen, zur Vorstellung der Tiefendimension führen. Wenn die Hand, wie es im Text dieses Paragraphen heisst, den Blick in die Tiefe führt, der Wegweiser und Lootse des Auges in dem Meere des Luftraumes wird, so gewinnt dies doch erst eine der Wirklichkeit entsprechende Bedeutung unter Bezugnahme auf gewisse Associationen zwischen den letztbezeichneten Empfindungen und den von der Hand herrührenden Lichtempfindungen. Übrigens sind die durch die Änderungen der Schachsenkonvergenz bedingten Muskelempfindungen für die Tiefenwahrnehmung viel erheblicher als die Accommodationsempfindungen. Durch den Gebrauch beider Augen erfährt die Auffassung der Tiefendimension eine besondere Begünstigung.

Vergl. in betreff der Tiefenwahrnehmung Cornelius: Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens S. 513–623; „Zur Theorie des Sehens“ S. 19 ff., S. 25 ff.; Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 164: Zur Theorie des räumlichen Vorstellens mit Rücksicht auf eine Nachbildslokalisation. Bezüglich dieser Lokalisation vergl. auch O. Schwarz in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III, S. 398 und Th. Lipps, ebenda

S. 493. Weiter s. C. du Bois-Reymond: Über Brückes Theorie des körperlichen Sehens in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 427; und R. Greef: Untersuchungen über binokulares Sehen mit Anwendung des Hering'schen Fallversuches, ebenda Bd. III, S. 21. Zu den beiden letztgenannten Abhandlungen s. die Besprechung in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 69 ff.

Vergl. ferner über die Bedeutung der Konvergenzstellung der Augen für die Beurteilung des Abstandes binokular gesehener Objekte Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen, Leipzig 1883, Bd. II, S. 497, und über das Sehenlernen operierter Blindgeborener Preyer, Die Seele des Kindes u. s. w., und E. Rählmann: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 53 ff. S. auch E. Rählmann und L. Witkowski, Über atypische Augenbewegungen (namentlich über Augenbewegungen im Schlafe, über Augenbewegungen der Neugeborenen, der Blinden u. s. w.): Archiv für Anatomie und Physiologie, herausgegeben von E. du Bois-Reymond, Physiologische Abteilung, Jahrgang 1877, S. 454 ff. —

Hinsichtlich des unter Anmerkung 2 gedachten physiologischen Vorganges der Accommodation vergl. M. Tscherning, Beiträge zur Dioptrik des Auges: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III, S. 429, S. 488.

§ 96. Leere Raumreihe, unendlicher Raum, Raum im objektiven Sinne.

Die Entwickelungsstufen des Raumvorstellens, die in die Analogie zum Zeitvorstellen fallen, sind: die leere Raumreihe, der unendliche Raum und der Raum im objektiven Sinne. Leer nennen wir jene Raumreihe, die bei qualitativer Unbestimmtheit der Glieder an der Bestimmtheit der Zahl und des Dichtigkeitsgrades ihres Nebeneinander festhält (§ 98). Die Umformung der vollen zur leeren Raumreihe schliesst sich unmittelbar an die im § 91 behandelten einzelnen Fälle an. Druckempfindungen entwickeln die Form leerer Raumreihen, indem Gegenstände von verschiedenen Härtegraden entweder über dieselbe Hautstrecke auf- und abgeführt oder mit derselben ihrer ganzen Länge nach in Berührung gebracht werden, weil in dem Gesamteindrucke, zu dem die einzelnen Reihen verschmelzen, die entgegengesetzten Qualitäten einander gegenseitig herabdrücken, das Bewusstwerden der Zahl und des Verschmelzungsgrades der Glieder aber sich gegenseitig bestätigt. Von dem Lokaltone, der dem Gesamteindrucke noch anklebt, befreit sich derselbe dadurch, dass die Operation von der einen Hautstrecke auf eine andere, jedoch zu ihr symmetrisch gelegene übertragen wird. In ganz ähnlicher Weise entstehen leere Reihen von Muskelempfindungen, indem wir denselben Raum durch verschiedene, jedoch einander korrespondierende Glieder durchmessen, mag dieser Raum an einem Objekte, oder auf dem Wege zu einem Objekte zurückgelegt werden, weil dasselbe Bewegungs-

quantum bei korrespondierenden Gliedern dasselbe Continuum von Qualitätendifferenzen konsumiert und auf dieselbe Zahl von Empfindungen verteilt. Dass übrigens die Muskelempfindung der Tastempfindung gegenüber schon an sich als leer erscheint, wurde bereits wiederholt (§ 41 und § 95) hervorgehoben und kommt auch hier mit in Betracht. Der letzte Fall des § 91 vereinigt beide Voraussetzungen, indem er den Druck- mit dem Muskelsinne zur Herstellung der Vorstellung einer bestimmten Hautstrecke zusammenwirken lässt. Er giebt uns zugleich den Erklärungsgrund für die bekannte Thatsache, dass wir die ersten leeren Raumreihen an dem eigenen Leibe erwerben und ausbilden — wie schon ihre Bezeichnung als: Zoll, Fuss, Elle, Spanne, Hand-, Mundvoll u. s. w. zeigt — und von da aus als Massstäbe auf die Objekte der Aussenwelt übertragen. Für das Vorstellen des leeren Raumes ist der eigene Leib, was für das Vorstellen der leeren Zeit das eigene Leben ist (§ 89), wobei jedoch jenem eine besondere Begünstigung vor diesem daraus erwächst, dass bei ihm die Zahl und Folge der Glieder somatisch präformiert erscheint. Damit mag wohl auch zusammenhängen, dass sich unsere leeren Raumreihen im allgemeinen zu einer grösseren Präcision erheben, als die leeren Zeitreihen; von der Länge eines Zolles haben wir eine bestimmtere Vorstellung als von der Dauer einer Minute. An die Umbildung der Raumreihe von der Bestimmtheit des Inhaltes zur Leerheit schliesst sich auch die Befreiung derselben von der Endlichkeit der Abgrenzung an. Haben nämlich die leeren Raumreihen den gehörigen Grad von Regsamkeit angenommen, dann dient fast jede Setzung eines Endgliedes nur zum Anknüpfungspunkt für die Evolution einer neuen Reihe, jede Grenze nur zur Aufforderung zum Weitergehen, jedes Hier nur zur Anregung der Frage: was daneben? (§ 89.) Von seiner positiven Seite aus kann der unendliche Raum natürlich ebensowenig vorgestellt werden, wie die unendliche Zeit, aber der negativen Bedeutung nach bleibt das Vorstellen des unendlichen Raumes hinter dem der unendlichen Zeit zurück. Der Grund hiervon ist leicht einzusehen; die unendliche Raumreihe muss nämlich dem unendlichen Progressus noch den unendlichen Regressus beifügen; der Wendepunkt jedoch, der von dem einen zu dem anderen führt, zerstört in der Regel den Eindruck des Grenzenlosen, wozu noch kommt, dass die Raumunendlichkeit eine Konstruktion nach drei Dimensionen in Anspruch nimmt. Daher geschicht es, dass wir, um den Raum unendlich vorzustellen, gern auf das Vorstellen der unendlichen Zeit zurückgreifen, indem wir uns die unendliche Raumreihe eigentlich nur durch eine unbegrenzte Operation

mit begrenzten Raumreihen vorstellen. Uns gilt auf diese Weise jener Raum als unendlich, den auszumessen nur die unendliche Zeitlänge auslangen würde; der Schwindel, in den der Versuch des Ausmessens alsbald ausläuft, umschattet gleichsam die Grenze, welche die Raumreihe behält; statt diese selbst ins Unendliche fortzuführen, lassen wir sie in ihrer Abgrenzung und setzen ihr bloss als Multiplikator die unendliche Zeitreihe vor. Es ist gewiss interessant, dass die beiden Weiterentwickelungen des Raum- und Zeitvorstellens einander kreuzen; zu leeren Raumreihen gelangen wir früher und leichter als zu leeren Zeitreihen, aber die Ewigkeit sich vorzustellen, ist weit minder anstrengend, als in die Raumunendlichkeit sich zu versenken. Ohne Zweifel steht damit die bisher wenig beachtete Thatsache in Zusammenhang, dass wir leeren Zeitreihen von geringerer Länge Raumreihen, leeren Raumreihen von bedeutenderer Dimension Zeitreihen substituieren (Wegstunden, Tagreisen u. s. w.).

Was endlich die Vorstellung des objektiven Raumes betrifft, so hat deren Erklärung keine Schwierigkeit mehr, sobald man nur in Betracht zieht: erstlich, dass sie sich eben nur auf die Raumform unserer Empfindungen bezieht, und zweitens, dass sie keine später hinzukommende Entwickelung, sondern die ursprüngliche Vorstellungsweise eben dieses Raumschemas bezeichnet. Das Nebeneinander, das unsere Empfindungen von uns unabhängig annehmen, ist eine Form derselben, die wir gegeben vorzufinden meinen und deren Ursprung wir dorthin verlegen, wohin wir überhaupt den Ursprung der Empfindungen zu verlegen gewöhnt sind, in die Aussenwelt. Gleich dem Inhalte der Empfindung (§ 81) weist auch die Form der Empfindungen auf ein Äusseres hin, denn die Form, welche die Empfindungen nicht minder ursprünglich und eigentümlich an sich zu tragen scheinen, als ihren Inhalt, müssen sie daher mitgebracht haben, woher sie gekommen sind, aus der Aussenwelt. Der Schein, als spiegelte sich in der gemeinsamen Form der Empfindungen eine allgemeine Weltform ab, ist somit nicht minder nothwendig, als jener, der im Inhalt der Empfindung eine Abspiegelung der Eigenschaft des Aussendinges erblickt; ja beide ergänzen einander, wie zwei Seiten eines und desselben. Da wir die leeren Raumreihen der Muskelempfindungen am bequemsten vom Leibe aus gegen die Aussendinge hin konstruieren, stellt sich uns der objektive Raum als leerer Raum, als leeres Raumganze dar, aus dem die erfüllten Einzelräume der Aussendinge erst durch Abgrenzung und Absonderung hervorgehen (§ 94 und § 95). So aufgefasst, scheint er deren *prius* abzugeben: er ist das Theater, in das sich die Objekte kulissenartig einstellen, zu denen wir unsere

Blicke aussenden; er ist das Meer, das unsere Tastglieder durchmessen und das sich scheinbar über jede Grenze hinaus ausdehnt (§ 89). Ausser allen Beziehungen zu diesem Raume stehen die Räume, in die wir unsere Begriffe einordnen oder unsere Einbildungen einzeichnen, und da uns nichts abhält, auch diese Räume über jede bestimmte Grenze hinaus zu konstruieren, so ist es ein zwar paradoxer, aber ganz richtiger Gedanke, dass es eigentlich mehr als einen unendlichen Raum giebt (§ 90 Anm.). Der Raum, in dem sich unsere Luftschlösser ausbreiten, ist von dem Raume, den die Aussendinge einnehmen, nicht minder verschieden, und zu ihm nicht minder indifferent, als die Zeit, welche unsere Wünsche durchmessen, disparat ist zu der Zeit, welche die Uhr weist. Streng genommen, konstruiert jeder Sinn seinen Raum — ja sogar zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise —, und dass alle diese Räume in dem Raume der Aussenwelt einheitlich zusammenfliessen, hat seinen Grund lediglich in der Gleichzeitigkeit ihrer Konstruktionen; gleichwohl giebt es gewisse Fälle (wie z. B. bei den später zu besprechenden Schwindelerscheinungen), wo sich das Raumschema eines Sinnes von dem allgemeinen Raumschema der Aussenwelt scheinbar ablöst und sich mit ihm in Widerspruch versetzt. Abhängig fühlen wir uns von einem anderen in unserem Raumvorstellen ebensowohl, wie in unserem Zeitvorstellen (§ 89), aber die Verschiedenheit beider Formen (§ 90) offenbart sich auch in dem Ausdrucke, den diese Abhängigkeitsgefühle annehmen. Dies führt uns auf den bereits § 90 hervorgehobenen Gegensatz des Zeit- und Raumvorstellens zurück. Die Zeit gilt uns als eine Macht, die alles verschlingt, der Raum als ein Fachwerk, das alles in sich aufnimmt; jene tritt uns als ein Verhängnis entgegen, das über unseren innigsten Wünschen, wie über den Dingen der Welt waltet, das gewährt und zerstört, dieser als die träge tote Ausdehnung, die, ohne selbst etwas zu bewirken, den Schauplatz abgiebt für die Veränderungen an den Aussendingen: neben dem Gotte Chronos suchen wir vergebens nach der Göttin Chora.[2])

Anmerkung 1. Die Muskelempfindung hat schon an sich etwas Leeres, Abstraktes (§ 12) und bezeichnet, wo sie isoliert auftritt, nur den Weg, der zu der Gesichts- oder Tastempfindung führt, wo sie mit diesen verbunden ist, nur deren Stelle. Der Raum, der durch nichts weiter als durch Muskelempfindungen ausgefüllt erscheint, gilt uns als leer (§ 95). Eben diese relative Leerheit aber macht die Muskelempfindung zur Entwickelung der Vorstellung der Linie geeignet. Als Linie wird nämlich jede Raumreihe von Muskelempfindungen, insbesondere des Auges und der Hand aufgefasst, welche einen (etwa durch Gesichts- und Tastempfindungen) gegebenen Punkt mit einem anderen verbindet. Die fortschreitende Muskelempfindung führt dem einen Punkte das Bild des anderen zu, und mit dem Fortschritte jener hält die Abnahme des Klarheitsgrades dieses

gleichen Schritt. Gerade heisst die Linie, wenn die Verbindung beider Punkte durch das Minimum von Muskelempfindungen — sowohl was deren Zahl, als was die Qualitätendifferenz betrifft — und im Zusammenhange damit durch die Maxima der Klarheitsgrade der Bilder bewerkstelligt wird. Des Gegensatzes der Richtungen innerhalb der Linie werden wir durch den Antagonismus der Betonungsweisen bewusst, welche die beiden verschiedenen Folgen derselben Muskelempfindungsreihe begleiten (§ 94 Anm.). Was wir hingegen die Richtung der Linie selbst nennen, scheint auf dem Bewusstwerden des specifischen Kolorites zu beruhen, das den einzelnen Muskelempfindungsreihen eigentümlich ist. Als perpendikulär gilt uns jede Gerade, deren Richtungsqualität zu der einer anderen Geraden in vollem Gegensatze steht, als krumme Linie jede Reihe von Muskelempfindungen, deren Glieder ihre Qualität nach einem bestimmten Gesetze zwischen zwei (oder drei) voll entgegengesetzten Qualitäten in kontinuierlichem Fortschritt verschieben. Wie die gerade Linie als die eigentliche richtige Linie gilt, der gegenüber die krumme das Falsche, Schlichhafte, Böse symbolisiert, so treten aus den verschiedenen Richtungen besonders zwei, die senkrechte und die wagerechte, hervor, sowohl durch ihre innere Bedeutung, als durch ihre Häufigkeit in den, und ihre Wichtigkeit für die Veränderungen der Aussenwelt. Für die Entwickelung der Vorstellung des Senkrechten ist vor allem der Muskelsinn der freien Tastglieder, für die des Wagerechten der Muskelsinn des Auges massgebend (§ 94 Anm.), für beide sind aber auch, und vielleicht vor allem, jene eigentümlichen Empfindungen der passiven Bewegung von Bedeutung, deren § 43 Erwähnung geschah. Interessant ist es, dass diese beiden Richtungsbestimmungen eine, sozusagen absolute Bedeutung annehmen und behaupten: Oben, Unten, Rechts und Links haben einen wechselnden Sinn, Vertikal und Horizontal aber stehen in der Weise unverrückt fest, wie sie der Muskelsinn und der specifische Körpersinn ein für allemal bestimmt haben, Hat man sich ein vertikales Nachbild, z. B. einer Kerzenflamme erzeugt, so erscheint es bei horizontaler Stellung des Kopfes horizontal, obwohl sein Bild die Netzhautstelle nicht verändert hat, weil wir zum Betasten eines ihm adäquaten Objektes die Hand horizontal bewegen müssten. In der vertikalen und horizontalen Richtung fühlen wir uns gleichsam von einem äusseren Gesetze abhängig, denn vertikal ist die Richtung der Schwere und horizontal die gewöhnliche Richtung des Gleichgewichtes. Oben und Unten, Rechts und Links machen wir und geben wir uns selbst beliebig von Augenblick zu Augenblick, auf Horizontal und Vertikal weisen uns konstant die Vorgänge in der Aussenwelt und wohl auch in unserem eigenen Leibe hin. Gleichwohl unterlaufen auch bei Bestimmung der Vertikalrichtung mannigfache Täuschungen. Denn für diese Bestimmung ist die Vorstellung massgebend, die wir von der Haltung des Kopfes haben, und von dieser erfahren wir durch oft unbestimmte Muskel- und Körperempfindungen. Fährt man auf der Eisenbahn durch eine starke Krümmung, so scheinen die Bäume von der Vertikalen abzuweichen, und zwar scheint der Gipfel der auf der konvexen Krümmungsseite stehenden Bäume von der Bahn wegzuneigen, was seinen Grund darin hat, dass die Schienen auf dieser Seite etwas höher gelegt sind. Neigt man während einer Drehung den Kopf nach vorn und richtet man ihn während der dem Anhalten folgenden Scheinbewegung wieder auf, so behält die Achse der letzteren Bewegung ihre relative Lage auch bei der neuen Kopfstellung bei (Mach, a. a. O. S. 27). Auf der Verbindung der Vorstellung der Linie mit leeren Raumreihen im eigentlichen Sinne beruht das Augenmass (§ 92), dessen Aufgabe eben darin besteht, Linien zu

ziehen, die einander der Richtung oder der Länge oder beiden Momenten nach gleichen. Eben darum geht das Augenmass immer davon aus, dass es die zu vergleichenden Bilder womöglich auf dieselben Netzhautstellen bringt und mit diesen dieselbe Bewegung vornimmt. Daher gelingt die Längenvergleichung paralleler Linien leicht, während die einer vertikalen Linie mit einer horizontalen schwer fällt. Dass die Vergleichung vertikaler Linien meist an Genauigkeit hinter der Vergleichung horizontaler zurückbleibt, ist aus früher Gesagtem leicht zu erklären. Auf die konstanten Fehler, die sich bei dem Messen divergierender Linien einstellen, haben Fechner, Wundt und besonders Helmholtz aufmerksam gemacht. Für die Raumreihe ist die Symmetrie, was für die Zeitreihe der Rhythmus ist; gliedert dieser seine Periode nach gleichen, so gliedert sie jene nach entgegengesetzten Folgen, und ist am Ende der Periode die Erwartung bei diesem auf das Entfernteste, so ist sie bei jener auf das Nächste gespannt. Was endlich noch die Vorstellung des Winkels betrifft, so nimmt diese Vorstellung aus dem Bewusstwerden der Abänderung der Richtung ihren Ursprung, und in diesem Sinne hat die Definition des Winkels als zurückgelegter Drehungsweg ihre psychologische Berechtigung. Dass wir dieser Drehung zunächst in der Ablenkung der Sehlinie, also an Muskelempfindungen des Auges bewusst werden, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man in Betracht zieht, dass wir uns im Sehen der Blicklinie selbst bewusst zu werden glauben (§ 36). H. Spencer ist einer der wenigen Psychologen, die sich mit der Frage nach dem Entstehen leerer Raum- und Zeitreihen beschäftigt haben. Auch er denkt dabei an eine Entwickelung des leeren Raumes aus Hemmung bestimmter Empfindungen, nur dass er die „Idee einer besonderen Position" gleich als Begleiterin jeder Bewegung des Leibes mit dieser gegeben annimmt, was ihn, da es der Bewegungen unendlich viele giebt, gleich auch zur Unendlichkeit des leeren Raumes führt (a. a. O. II, § 331, vergl. I, § 120).

Anmerkung 2. Dass wir uns leichter die unendliche Zeitdauer, als den unendlichen Raum vorzustellen vermögen, ja, dass wir eigentlich gar keine Vorstellung des unendlichen Raumes, sondern nur eine Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes besitzen, haben schon Hobbes (Lev. 3) und Locke (a. a. O. II, 15, § 4 und 17, § 7) bemerkt. Als Beispiel, wie schwer sich die Anerkennung des idealen Charakters des Raumes der gewöhnlichen Auffassung desselben als Realität gegenüber Bahn brach, kann die Kontroverse Leibnizens mit Clarke dienen (Opp. p. 767 a).

* Bezüglich der Idealität des Raumes vergl. Th. Isenkrahe, Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnistheoretische Studie zur Begründung des letzteren, Leipzig 1883, S. 106 ff. Isenkrahe kommt zu dem Schlusse, dass die Ansicht, wonach der leere Raum ein Etwas, ein Positives, eine irgendwie geartete Realität ist, unbedingt aufgegeben werden müsse.

§ 97. Messen des Raumes, Grösse.

Wiederholt und namentlich auch im vorstehenden Paragraphen drängte sich uns die Frage nach unserer Grössenschätzung der Raumreihe auf. Diese Frage zu beantworten, wolle man vor allem zweierlei bemerken. Erstens ist es selbstverständlich, dass die Grösse unserer Raumreihe völlig unvergleichbar ist zu der Grösse des Gegen-

standes an sich, weil wir nur vergleichen können, wovon wir Vorstellungen besitzen, daher denn der Gegensatz, in den man die wirkliche Grösse zu der scheinbaren zu bringen pflegt, lediglich die Bedeutung des Gegensatzes besitzen kann, der zwischen der konstanten Grösse der Raumreihe bei unmittelbarer Betastung und den mit der Entfernung wechselnden Grössen der Gesichtsbilder besteht. Fürs zweite ist wohl zu berücksichtigen, dass unsere Grössenschätzung der Raumreihe sehr schwankend wird, sobald ihr die Vergleichung mit den bekannten Raumgrössen eben vorhandener Empfindungskomplexe entzogen wird; es fällt schwer, die Kontroverse zu lösen, ob die Grösse unserer Traumbilder mit der unserer Wahrnehmungen während des Wachens vollkommen übereinstimmte, ob die Vorstellung der Laokoongruppe bei geschlossenen Augen wirklich die Dimensionen wiederhole, welche das offene Auge zu sehen glaubte u. s. w. Dies vorausgeschickt, lassen sich bezüglich unserer Beurteilung der Grösse gegebener Raumreihen nachstehende allgemeine Sätze aufstellen. Erstens. Jede Raumreihe erscheint um so grösser, je grösser die Zahl ihrer Glieder, d. h. je länger sie selbst ist. Die Rücksicht auf den Dichtigkeitsgrad fällt weg, so weit und so lange es sich um Raumreihen eben gegebener Empfindungen handelt, weil, wie im vorigen Paragraphen gezeigt worden ist, die Reihen der für die Raumentwickelung massgebenden Empfindungsklassen starr sind. Daher kommt es, dass derselbe Gegenstand, mit verschiedenen Hautstellen in Berührung gebracht, dieselbe Distanz, über verschiedene Hautstellen fortgeführt, verschieden gross erscheint, weshalb sich denn wohl auch der Blindgeborene gleich grosse Strecken der Hautoberfläche nach der Verschiedenheit ihres Nervenreichtums in verschiedener Grösse vorstellen mag (so weit er sie nämlich bloss durch die Druckempfindungen der belasteten Stellen, unbeeinflusst von den Tastempfindungen des tastenden Gliedes, auffasst). Aus gleichem Grunde scheint auch das Netzhautbild zu wachsen, wenn es von den nervenärmeren Seitenteilen der Retina gegen deren Mitte vorrückt, und ganz allgemein erscheint dem geheilten Blindgeborenen das Gesichtsbild grösser als das betreffende Tastbild.[1]) Auf diese Weise hat eigentlich jeder Sinn und innerhalb desselben Sinnes jeder selbständig thätige Teil nicht bloss sein eigenes Raumschema, sondern selbst seine eigene Grössenschätzung. Dass diese ursprüngliche Inkommensurabilität der einzelnen Auffassungen ausgeglichen wird, hat seinen Grund hauptsächlich darin, dass einzelne Organe oder Organteile in ihren Funktionen eine gewisse Präponderanz erlangen, wie der Tastsinn über das Auge und die Hand über die übrigen Tastglieder.

Neuere Untersuchungen haben zu der Entdeckung merkwürdig konstanter Differenzen zwischen den Grössenschätzungen des Gesichts- und Tastsinnes geführt. Zweitens. Dabei täuscht uns häufig die Stärke der Empfindungen über deren Menge. Der Grund hiervon liegt darin, dass der Versuch, die Glieder der Raumreihe als gleichzeitiges Ganze aufzufassen, jedesmal mit einer gewissen Spannung verbunden ist, deren Grad wir sodann zum Massstabe unserer Grössenschätzung nehmen; für dieses Gefühl aber fällt die Wirkung der Stärke mit jener der Menge einigermassen zusammen. Darum erscheinen ganz allgemein helle Flächen grösser als dunkle (namentlich wenn Flächen von verschiedenen Beleuchtungsgraden einander umschliessen). Bei den Drahtgittern, deren man sich zu Interferenzversuchen bedient, scheinen die lichten Zwischenräume grösser als die Stäbchen, was bekanntlich nicht der Fall ist; die beleuchtete Sichel des Mondes stellt sich so dar, als ob sie zu einer grösseren Kugel gehören würde, als der dunkle Teil; die Fixsterne erscheinen auf dem dunklen Himmel nicht als Punkte, sondern als Scheibchen. Eine Bewegung scheint in dem Grade an Umfang zuzunehmen, in welchem die Innervationsgrösse wächst (§ 40). Dies ist der Grund der interessanten Erscheinung, dass Bewegungen, mit teilweise gelähmten oder ermüdeten Muskeln ausgeführt, weit grösser geschätzt werden, oder dass die vertikale Linie allgemein für grösser genommen wird, als die gleich grosse horizontale (§ 94). Mit der Abstumpfung des Organes schrumpft auch die Länge seiner Raumschätzungen zusammen: die Tastbilder erkälteter Hautstellen werden scheinbar kleiner. Ähnliches will man auch nach vorangegangener Chloroformierung, beim Einschlafen u. s. w. beobachtet haben. Nach demselben Principe ist endlich auch die bekannte Thatsache zu erklären, dass sich Raumgrössen in der Erinnerung zusammenzuziehen scheinen.[2]) Drittens. Aus demselben Grunde gewinnt die Raumreihe an scheinbarer Länge durch die Vermehrung des Gegensatzgrades ihrer Glieder (§ 51). Bei Bewegungen genügt hierzu schon die bestimmtere Markierung der einzelnen Muskelempfindungen, d. h. die Gliederung des Continuums der succedierenden Empfindungen; die stossweise vollzogene Bewegung erscheint grösser, als die legiert durchgeführte. Bunte Flächen gelten im allgemeinen für grösser als einfarbige, die geteilte Linie für grösser, als ungeteilte, der punktierte weisse Zwischenraum für grösser, als der gleichmässig weisse Grund, das leere Zimmer nimmt sich, als Ganzes vorgestellt, kleiner aus, als das von Möbeln mässig angefüllte, die einfarbige Wand kleiner, als die mit Tapeten bedeckte.[3]) Viertens. Bezogen sich die bisherigen Bestimmungen auf die Zusammenfassung

einer Mehrheit in eine ruhende gleichzeitige Einheit, so entspringt eine neue Quelle von Grössenschätzungen aus der successiven Auffassung derselben. Indem wir nämlich dazu kommen, die Raumreihe zu messen, erscheint sie um so grösser, je kleiner der Massstab ist und je schwieriger seine Durchführung wird. Der Massstab wird wieder entweder von aussen mitgebracht und ist sodann zufällig, oder wird der aufzufassenden Reihe selbst entnommen und ist sodann ein immanenter; jenes sind die leeren Raumreihen der Zolle, Schuhe, Schritte, Klaftern u. s. w., dieses die vollen Raumreihen, in welche die ersten Glieder der aufzufassenden Reihe zusammentreten. Das Messen selbst wird aber um so anstrengender und unsicherer, je einförmiger, dunkler, verschwommener die Raumreihe sich präsentiert, je mehr sie also sich der Einsetzung des Masses durch Mangel an Gliederung oder an feststehender Ordnung entzieht. Vergleicht man diesen Punkt mit dem vorangehenden, so wird man finden, dass gerade die beiden Extreme: Monotonie und Buntheit gleichmässig vergrössernd wirken, jene in der Auffassung, diese in der Zusammenfassung. Ein Marktplatz erscheint nicht nur dann besonders gross, wenn er von einer mannigfaltigen, durcheinander wogenden Menschenmenge bevölkert wird, sondern auch, wenn er sich ganz leer darstellt; ein Hafen erscheint am kleinsten, wenn er von einer mässigen Anzahl in regelmässigen Abständen ankernden Schiffen besetzt wird; Schnee kann die Landschaft vergrössern, wie verkleinern, ersteres wird in der Regel bei dem Anblick wirklicher Gegenden, letzteres bei dem landschaftlicher Gemälde der Fall sein. Die Pyramiden wirken in voller Grossartigkeit nur aus einer gewissen mittleren Entfernung; geht man über diese hinaus, so wird die Zusammenfassung, verringert man sie, die Auffassung des Bildes erleichtert. Da unsere Erinnerung sich vorwiegend an den Eindruck aus der Zusammenfassung hält, kann ihr gerade als klein gelten, was ursprünglich während der Auffassung gross erschien. Dies wird namentlich bei der Erinnerung an weite monotone Flächen der Fall sein, und wir sehen auf diese Weise ein Paradoxon des Zeitvorstellens sich auch bei dem Raumvorstellen einstellen (§ 88). Auf dem Einflusse dieses Umstandes, sowie auf der Herstellung verkleinernder Massstäbe beruhen die bekannten Mittel der bildenden Künste, einzelnen Objekten den Eindruck besonderer Grösse zuzuwenden. Man säumt die einfarbige Wand, den gleichförmigen Schaft der Säule mit reicher Ornamentik ein, um sie grösser erscheinen zu lassen; die Bäume und Bauwerke der sogenannten heroischen Landschaft gewinnen eine ideale Grösse durch die Einfügung einer künstlich verkleinerten Staffage. Die Peterskirche in Rom entfaltet ihre volle Grösse erst dann, wenn

eine menschliche Gestalt an den ehernen Thoren sichtbar wird. Goethe bemerkte Gleiches an dem Amphitheater in Verona.[4]) Fünftens. Zu alledem kommt noch der Umstand hinzu, dass wir fortwährend und in weitestem Umfange unsere Grössenschätzung durch die Schätzung der Entfernung korrigieren, d. h. die scheinbare Grösse der Objekte auf das, war wir deren wirkliche Grösse nennen, durch Einbeziehung des Abstandes von unserem eigenen Standpunkte reduzieren. Die Momente, welche wir hier und in § 95 zur Darstellung brachten, kombiniert unsere Raumauffassung fortwährend und verwickelt sich dabei nicht selten in den Kreis, die Entfernung aus der Grösse zu berechnen, um aus der berechneten Entfernung die Grösse wieder herzustellen. Die Folge hiervon ist, dass sowohl an Grösse sehr verschiedenen Netzhautbildern desselben Gegenstandes gleiche, als auch gleichen Bildern verschiedene Grössenschätzungen entsprechen. Gehen wir im Zimmer auf und ab, so ändert sich fortwährend unsere Entfernung von den einzelnen Einrichtungsstücken, und damit auch deren Bildgrösse auf der Netzhaut, gleichwohl merken wir hiervon gar nichts, sondern die Gegenstände scheinen ihre gewöhnliche Grösse unverändert zu behaupten. Ebenso korrigieren wir die Verkleinerung, welche das Netzhautbild eines Gegenstandes, den wir in der Hand halten, dadurch erfährt, dass wir ihn von dem Auge entfernen, fortwährend durch das konstant bleibende Tastbild, ohne dass wir diese Korrektur bemerkten. Als Beispiel der entgegengesetzten Reduktion kann die altbekannte, viel besprochene Erscheinung dienen, dass der Mond sich am Horizonte grösser ausnimmt, als im Zenith, deren Erklärung am einfachsten wohl darin zu suchen ist, dass der Mond an sich zwar in beiden Fällen gleich gross, im ersten aber als entfernter und darum als relativ grösser aufgefasst wird.[5])

Anmerkung 1. Einer scheinbaren Verdichtung sind nur die Raumreihen der Gesichtsempfindungen fähig; dasselbe Gesichtsbild kann in verschiedenem Massstabe wiedergegeben werden, wobei wir die Verjüngung und Vergrösserung hauptsächlich durch die Vergleichung der Reihen der Muskelempfindungen des Auges erkennen. Das ist ein Punkt, in den geheilte Blindgeborene sich nur schwer hineinzufinden vermögen. Einer derselben konnte nicht begreifen, wie das ganze Angesicht seines Vaters in den Rahmen eines Miniaturporträts Platz haben könne, weil er es unbegreiflich fand, wie ein Scheffel Korn in einem Seidel Platz finden könne. Ebenso erklärte er, nicht zu verstehen, wie das Haus grösser sein könne, als das Zimmer, da beide dasselbe Gesichtsfeld gleichmässig ausfüllen. Chesseldens Operierter konnte lange nicht darüber ins Klare kommen, wie sein Auge ihm das Bild seiner Lieblingskatze in so verschiedenen Grössen darzubieten vermöge. Über die im Texte erwähnte Beobachtung an geheilten Blindgeborenen vergl. Cornelius, a. a. O. S. 607; Helmholtz, Ph. Opt. S. 587; Lotze, Med. Ps. S. 425; Waitz, Lehrb. S. 262, und Drobisch, Emp. Ps. § 42. Ein Körnchen

mit der Zungenspitze betastet, erscheint grösser als zwischen die Fingerspitzen gebracht. Der Weber'schen Zirkelexperimente, die hiermit zusammenhängen, geschah bereits früher Erwähnung (§ 91). Über die Vergrösserung des Gesichtsbildes durch Verschiebung seines Bildes auf der Netzhaut vergl. Fechner, Psychoph. II, S. 312, und Cornelius, a. a. O. S. 464. Umsetzungen von Tastdistanzen in Gesichtsdistanzen gelingen genauer, als umgekehrt Umsetzungen dieser in jene (§ 94 Anm.). Grössenschätzungen verschiedener Organe stimmen besser mit einander überein, wenn beide Glieder in Bewegung versetzt werden, als wenn während der Bewegung des einen das andere in Ruhe verbleibt. Leere Muskelempfindungsreihen mit erfüllten Reihen von Stimmungsempfindungen (§ 45), mit Reihen von Reizempfindungen verglichen, geben überraschende Differenzen (Fechner, Psychoph. II, S. 312—328). Die bekannte Erfahrung, dass Hand und Auge einander stets am besten verstehen, bestätigt sich auch im Gebiete der Grössenschätzungen.

Anmerkung 2. Die beschattete Hohlkehle erscheint kleiner als die ihr kongruente lichte Wulst. Dass auch sehr feine schwarze Fäden auf weissem Grunde breiter erscheinen, mag seinen Grund in der der Auffassung zugewandten Aufmerksamkeit haben und zeigt zugleich, dass die Berufung auf eine Irradation im gewöhnlichen Sinne hier nicht ausreicht (Helmholtz, ebenda S. 324). Ist der *musc. abducens* des Auges partiell gelähmt, so erfordert seine Kontraktion ein höheres Mass von Innervation, und darum hält man den mit dem Blick zurückgelegten Weg für grösser als sonst (Wundt, Beitr. S. 157). In einem regelmässigen Kreuze erscheinen die horizontalen Arme kürzer als die vertikalen, ein Quadrat erscheint als stehendes Rechteck, ein gleichseitiges Dreieck als nach oben verlängert; unser Gesichtsfeld stellen wir uns nahezu als ein stehendes Oval vor, obwohl es eigentlich ein liegendes ist. Die Linie, die vertikal noch als Linie aufgefasst wird, präsentiert sich horizontal nur mehr als blosser Punkt (Wundt, Beitr. S. 163; das Normalverhältnis der beiden Schätzungen bestimmt Wundt mit 4 : 4,8). Wahrscheinlich hängt damit auch zusammen, dass uns die Winkel an der horizontalen Basis eines gleichseitigen Dreiecks grösser erscheinen, als der Winkel an der Spitze (vergl. hierzu Wundt, Vorl 1, S. 253; Helmholtz. a. a. O. S. 543, und Unger, a. a. O. S. 226), und dass eine Fernsicht sich länger hinstreckt, wenn wir sie mit seitwärts geneigtem Kopfe betrachten. Das Kleinerwerden der Gesichtsbilder bei Ätherisierungen, im Typhusdelirium, auch bei manchen Seelenkrankheiten (Fechner, Psychoph. II, S. 324, und Cornelius, Beitr. z. Theorie d. Sehens S. 33) ist wohl aus Veränderungen der Accommodationsfähigkeit zu erklären. Auf gleichem Grunde mag auch die entgegengesetzte Erscheinung beruhen, dass nämlich nach Einatmung von Salpetergas, im Opium- und Haschischrauch sich ein Grösserwerden aller fixierten Gegenstände einstellt (Hagen, Sinnest. S. 159; Ribot, a. a. O. p. 207; Spencer, a. a. O. II, § 333), wenn dieses Grösserwerden nicht etwa eine Folge der scheinbar vermehrten Erhellung des Gesichtsfeldes sein sollte. Auf letzteres würde auch die etwas verdächtige Mitteilung Chesseldens hinweisen, dass seinem Patienten die Gegenstände nach der Operation des zweiten Auges nicht doppelt, wohl aber (um das Doppelte) grösser erschienen. Der Beobachtung, dass Bilder ausgedehnter Gegenstände in der Erinnerung sich zusammenziehen, erwähnt Goethe wiederholt in seiner italienischen Reise; mit ihr mag in Verbindung stehen, dass uns manche Gegenstände im Mannesalter kleiner erscheinen, als in den Kinderjahren, und dass uns ein Weg am längsten vorkommt, wenn wir ihn zum erstenmal zurück-

legen. In den Kreis dieser Erscheinungen gehört endlich teilweise auch die interessante Erfahrung, dass dieselbe Länge, wenn sie durch mehrere parallele Linien repräsentiert wird, grösser erscheint, als wenn sie durch eine einzige Linie ausgedrückt wird (Helmholtz, a. a. O. S. 563), wie denn ganz allgemein die Vorstellung einer bestimmten Richtung stärker hervortritt, wenn diese durch eine Mehrheit von parallelen Linien vertreten wird, wovon Helmholtz einige Beispiele mitteilt (ebenda S. 565). Dass unsere Grössenschätzung hauptsächlich auf einem Gefühle beruht, hat schon Kant anerkannt (Kr. d. Ur. § 26). Die Thatsache, dass ein Gegenstand für um so grösser gehalten wird, je mehr Mühe die Zusammenfassung seiner einzelnen Teile in eine Gesamtheit verursacht, hat namentlich Waitz ausführlich behandelt (Lehrb. S. 215). Ein schlagendes Beispiel hierfür gewähren die sonst etwas paradoxen Erfahrungen, dass eine Hautstrecke weit länger erscheint, wenn sie bloss durch die Berührung mit den Spitzen eines geöffneten Zirkels markiert, als wenn sie durch die Fortführung einer Zirkelspitze selbst zurückgelegt wird (Vierordt, a. a. O. S. 120), und dass umgekehrt schnell durchtastete Strecken kürzer genommen werden, als langsam durchmessene — eine Erscheinung, der Brown für seine Ableitung der Raum- aus der Zeitvorstellung grosses Gewicht beilegte (a. a. O. I, p. 546).

Anmerkung 3. Architektonische Gliederung, Unterbrechung der monotonen Fläche durch plastischen oder graphischen Schmuck lässt diese grösser erscheinen: der schon an sich schwerfällige Pfeiler der ägyptischen Bauten erscheint infolge seiner Überdeckung mit Hieroglyphen noch massenhafter. Ein geteilter Zoll scheint länger, als ein ungeteilter, ein nahe an uns schnell vorüberfahrender Eisenbahnzug auffallend kürzer, als ein langsam vorbeifahrender u. s. w.

Anmerkung 4. Erhabenheit ist selbst von der durch einen immanenten Massstab erzielten Grösse verschieden. Als gross im gewöhnlichen Sinne gilt alles, was schwer zu messen ist, und darum bleibt alle Grösse relativ, das Erhabene heisst aber erhaben, weil es infolge des qualitativen Gegensatzes seiner Teile jeden Versuch des Messens zurückweist und über alles Messen hinaus ist. Das Grosse ist nur ungemessen, das Erhabene geradezu unermesslich, weil überhaupt unmessbar. Darum hat das Erhabene einen absoluten Charakter, den es selbst bei Herabsetzung seiner Raumgrösse nicht einbüsst. Michel Angelos Moses bleibt auch in der verkleinerten Kopie erhaben. Es liegt darum ein feiner Zug in dem Tadel, den Pausanias über Kallimachos' bekannte rein äusserliche Kritik der olympischen Zeusstatue aussprach. Der Belveder'sche Apollo verdankt den Eindruck der Erhabenheit teilweise einer gewissen inneren Disproportionalität seiner Glieder. Diese Unterscheidung des Erhabenen von dem bloss Grossen ist auch das Ziel, das Kants klassische Untersuchungen über das Erhabene verfolgen. Auf der Verbindung des Sehens mit dem Messen beruht das messende Sehen, welches sich dem tastenden Sehen (§ 95) an die Seite stellt. Das Vorwiegen des einen bestimmt die Neigung zum Architektonischen, des anderen zum Plastischen (Vischer, Ästh. S. 404).

Anmerkung 5. Erzeugen wir ein Nachbild (oder betrachten wir ein Skotom) und accommodieren wir, während wir es festhalten, das Auge bald für eine grössere, bald für eine kleinere Entfernung, so erscheint es uns in dem ersten Falle grösser, in dem zweiten kleiner (Hering). Ein Gegenstand, mit auf grössere Entfernung eingestellter Accommodation betrachtet, erscheint grösser und im umgekehrten Fall kleiner (Ludwig, a. a. O. I, S. 334; Cornelius, a. a. O. S. 530). Hält man einen Zirkel mit der Spannung a in der Entfernung d vor das Auge,

so gelingt es bis auf einen verschwindenden Fehler genau und leicht, einem zweiten Zirkel dieselbe Spannung a in der Entfernung 2 d oder $^1/_2$ d zu geben, obwohl das Bild des a in beiden Fällen verschieden ausfallen muss (Fechner, a. a. O. II, S. 312). Gegenstände, durch ein Fernrohr betrachtet, scheinen nicht sowohl grösser, als vielmehr näher und infolgedessen sogar bisweilen kleiner (wie dies z. B. bei der Betrachtung ferner Berge häufig eintritt). Ein Mann auf dem Turme nimmt sich nicht so klein aus, als er eigentlich dem Netzhautbilde nach aussehen sollte, aber auch nicht so gross, als wenn er vor uns stände, sondern in einer Art von mittlerer Grösse. Von einem Turme herab sehen wir die unten liegenden Gegenstände schon in solchen Entfernungen kleiner, in denen wir sie unter gewöhnlichen Umständen noch in ihrer wahren Grösse erblickt hätten. Der Mond, durch die hohle Hand oder eine Röhre besehen, präsentiert sich etwa thalergross, für das freie Auge besitzt er etwa die Grösse eines Tellers, und doch liess die Röhre, wenn sie ein Fernrohr gewesen, weit mehr Einzelheiten sehen, als das unbewaffnete Auge. Das Firmament stellt sich uns nicht als hohle Halbkugel, sondern als Kugelsegment vor, etwa in Form eines Uhrglases. Ein Gegenstand, auf die Zinne eines Hauses gebracht, erscheint kleiner (weil näher), als in gleicher Distanz auf den Erdboden gelegt (Reid). Die Frage nach dem Grösserwerden des Mondes im Horizont beschäftigte schon die arabischen Astronomen. Hobbes, Descartes, Berkeley (letzterer in seiner Theorie of vis. 68 ff.) haben sie eingehend behandelt; Malebranche hat wohl als der Erste die von uns adoptierte Erklärungsweise versucht, worin ihm später übrigens auch Reid nachfolgte (Inq. VI, 22). Dass der Mond auch am Horizonte zu verschiedenen Zeiten verschieden gross erscheint, stimmt damit sehr wohl zusammen. Wheatstone, der die ganze Frage nach dem Verhältnis zwischen den Grössen und Entfernungsschätzungen zuerst eingehend behandelte, kam zu dem Resultate, dass wir im allgemeinen häufiger die Entfernung nach der Grösse, als diese nach jener beurteilen (Bain, Sens. and Int. p. 387). In ganz ähnlicher Weise, wie zwischen den Schätzungen der Entfernung und Grösse, besteht auch zwischen denen der Entfernung und Farbe ein wechselseitiger Einfluss. Wie wir nämlich dadurch, dass wir die Einwirkung der wechselnden Entfernung eliminieren, zu einer konstanteren Bestimmung der Grösse gelangen, scheiden wir auch aus dem gegebenen Farbeneindrucke aus, was auf Rechnung wechselnder Verhältnisse, wie namentlich der Entfernung zu stehen kommt, um dem Objekte seine bleibende objektive Farbenbestimmung zu erhalten. Die eigentliche Bedeutung der Farben besteht nämlich, wie Helmholtz sehr richtig bemerkt hat (a. a. O. S. 408), gerade darin, dass wir sie als Eigenschaften der Körper betrachten und als Erkennungszeichen dieser benutzen. Um sie nun in dieser Eigentümlichkeit zu schützen, bringen wir von ihnen durch ein freilich unwillkürliches Verfahren alles in Abzug, was ihnen infolge der Einwirkung der Entfernung, Beleuchtung, Farbe des Mediums u. s. w. beigemischt wird. Darum erscheinen uns die Farbentöne einer Landschaft ganz anders, wenn wir diese bei umgekehrtem Kopfe betrachten, wo die charakteristische Beziehung der Farben auf die bekannten Gegenstände zurücktritt. Ein roter Gegenstand durch ein blaues Glas angesehen, erscheint violett, aber wer an das Tragen blauer Augengläser nur einigermassen gewöhnt ist, sieht ihn ebenso rot wie mit freiem Auge, weil er das Violett zerlegt und das Blau auf seine Augengläser überträgt. Tapeten, die sich in braunpolierten Möbeln abspiegeln, erscheinen bei einiger Aufmerksamkeit in ihrer wirklichen Farbe und nicht in der des Spiegelbildes (Wundt, Vorl. I, p. 96; s. auch Helmholtz,

S. 407 ff.). Sieht man durch einen dicht vor das Auge gespannten grünen Schleier, so erkennt man die Farben richtig, später aber, sobald sich die Ermüdung des Auges für Grün einstellt, nehmen sie einen Stich ins Rote an (Helmholtz, ebenda S. 409).

* Über Grössenschätzungen im Gesichtsfeld vergl. R. Fischer: Gräfes Archiv für Ophtalmologie, Bd. 37, Abt. 1, S. 97 und Abt. 3, S. 55. —

Bezüglich einer optischen Täuschung, welche die Schätzung der Länge gerader Linien unter gewissen Umständen betrifft, s. Fr. Brentano: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III, S. 349 und Bd. V, S. 61.

Diese von Brentano als optisches Paradoxon bezeichnete Täuschung ergiebt sich folgendermassen. Man ziehe auf einem Bogen Papier in einem gewissen Abstande parallel nebeneinander zwei gerade Linien von gleicher Länge. Werden nun an ihren Endpunkten je zwei kleine gerade Linien angebracht, die bei der einen spitze, bei der anderen dagegen stumpfe Winkel bilden, so erscheint von



Fig. 1.



Fig. 2.

den zuvor gleichgeschätzten Linien jene (Fig. 1) erheblich kürzer als die andere (Fig. 2). Indessen wird man leicht erkennen, dass die in Rede stehende Täuschung fast vollständig verschwindet, wenn man die beiden Vertikallinien (Fig. 1 und 2) ihrer Länge nach genauer miteinander vergleicht, namentlich indem man den Blick von den Endpunkten der einen Linie zu den entsprechenden Endpunkten der anderen Linie hingleiten lässt. Brentano sieht diese Täuschung in einer Überschätzung kleiner und einer Unterschätzung grosser Winkel begründet, wogegen Th. Lipps (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III, S. 498) die Meinung hegt, es handle sich hier lediglich darum, welche Vorstellung einer Bewegung beim Betrachten der Linien uns beherrsche. Dieser herrschenden Bewegungsvorstellung pflegten wir in unserer Schätzung nachzugeben und demgemäss das Grössenurteil zu modifizieren, das wir sonst aus der blossen Wahrnehmung gewinnen würden. Eine frei aus sich herausgehende Bewegung werde überall in ihrem Erfolg, d. h. hinsichtlich der Länge des Weges, der durch sie durchmessen wird, überschätzt, eine gehemmte dagegen unterschätzt. „Wir glauben, allgemein gesagt, an den Erfolg einer Bewegung in dem Masse, als wir dem Eindruck der Bewegung ohne den Gedanken an eine Hemmung oder Gegenbewegung unterliegen. In allen von Brentano angeführten Beispielen der Überschätzung unterliegen wir aber in besonderem Masse dem Eindruck einer frei aus sich heraus oder in die Weite gehenden, von einer Mitte fortschreitenden, in allen Fällen der Unterschätzung dem Eindruck einer in sich zurückkehrenden, einer Mitte zustrebenden Bewegung, und in dem Masse, als dieses oder jenes der Fall ist, besteht die Über- oder Unterschätzung" (a. a. O. S. 502 f.).

Brentano stellt dies in betreff seiner selbst und, wie er hinzufügt, der allermeisten, entschieden in Abrede. Die einander zugekehrten Winkelspitzen (Fig. 2) machen ihm den Eindruck, als strebten sie einer Mitte zu, die von einander abgekehrten (Fig. 1), als strebten sie von einer Mitte fort, und zwar wohl deshalb, weil sie ihn, wie er bemerkt, an Pfeile erinnern, die in der Richtung der Spitze die Luft durchschneiden. Brentano bezieht diese Aussage namentlich auf Fig. 5 und 6 seines ersten Aufsatzes (a. a. O. Bd. III, S. 352), wo die Täuschung besonders auffällig hervortritt. Diese Figuren bieten die betreffenden Winkel ganz in derselben Weise dar wie hier Fig. 1 und 2. Der Unterschied besteht nur darin, dass der vertikale Abstand der Winkelspitzen nicht wie hier durch eine vom weissen Grunde abstechende gerade Linie bezeichnet ist.

Wir finden nun die zuvor erwähnte Aussage Brentanos hinsichtlich der Winkelspitzen zutreffend, wenn wir nämlich in Anbetracht der Fig. 1 und 2 vorzugsweise die Konvergenz der Winkelschenkel ins Auge fassen. Andererseits müssen wir aber bekennen, dass sich uns beim Hingleiten des Blickes von einer Winkelspitze zur anderen längs der Vertikalen im Falle Fig. 1 das Gefühl einer gehemmten Bewegung, bei Fig. 2 hingegen das einer freien Bewegung aufdrängt.

Brentano gedenkt noch einer anderen, von einem ihm befreundeten Physiologen geäusserten Ansicht. Dieser meinte nämlich, wenn man die angefügten kleinen Linien (Fig. 1 und 2) sehe, komme einem unwillkürlich der Gedanke, dass sie wie gespannte Stricke an den ursprünglich gegebenen Linien zögen. So associiere sich damit die Vorstellung eines Zusammengezogen- und Gedehntwerdens und diese habe dann die ungleiche Beurteilung der Länge zur Folge. Obschon hier der Vergleich mit gespannten Stricken und die damit in Beziehung gesetzte Vorstellung eines Zusammengezogen- und Gedehntwerdens der Linien, wie Brentano nachweist, nicht wohl zulässig ist, so finden wir diese Ansicht doch insofern beachtenswert, als die letzthin erwähnte Vorstellung auf den Eindruck einer gehemmten, gewissermassen in sich zurückkehrenden Bewegung (Fig. 1) und den Eindruck einer freien Bewegung (Fig. 2) hinweist.

Wir erinnern hier an die Reihe der Muskelempfindungen, die bei dem Hingleiten des Blickes längs der betreffenden Linien entsteht. Diese Reihe erfährt wohl in dem Falle, den Fig. 1 darstellt, infolge einander widerstrebender Bewegungstendenzen des Auges eine Hemmung und demgemäss eine Verkürzung, wogegen dieselbe sich in dem Falle Fig. 2 bei ungehemmter Bewegung des Blickes frei entfaltet. Doch ist hier, was das Hingleiten des Blickes von einem Endpunkte der Linie zum anderen anlangt, nicht an eine Verschiebung der Fixationspunkte zu denken, wie sie Brentano (a. a. O. S. 352) in betreff einer auf die Muskelempfindungen bezüglichen und von ihm zurückgewiesenen Ansicht hervorhebt. Auch darf die Hemmung der bezeichneten Reihe infolge einander widerstrebender Bewegungstendenzen nicht identifiziert werden mit der Hemmung der Blickbewegung, die beim Betrachten einer einfachen, durch eine Reihe von Punkten gegebenen Geraden stattfindet (vergl. Cornelius, Zur Theorie des Sehens. S. 37 ff., wie auch Brentano, a. a. O. Bd. V, S. 62 f. Fig. 1).

Brentano fand, dass die Täuschung ungeschwächt, ja noch etwas verstärkt fortbesteht, wenn man die zu vergleichenden Linien (Fig. 1 und 2) beide nach oben und unten verlängert (Fig. 3 und 4). Man wird dies wohl als richtig anerkennen. Nun meint aber Brentano, die Täuschung müsse nach der von Lipps dargelegten Ansicht jetzt gar nicht mehr oder doch jedenfalls geschwächt bestehen, da nun auch die scheinbar verkürzte Linie (Fig. 3) siegreich aus sich

herausstrebe und das Mächtigerwerden einer schon gegebenen freien Bewegung nach aussen (Fig. 4) nicht so auffällig sein könne, als der Umschlag der Bewegung in ihr Gegenteil beim Sieg über die vorher zurückdrängenden Hemmnisse.

Wir haben indes zu bedenken, dass die Bewegung bei dem Gleiten des Blickes längs der Geraden zwischen den Winkelspitzen hier (Fig. 3) eine ebenso gehemmte ist wie in Fig. 1 und die Bewegung in Fig. 4 eine ebenso freie wie in Fig. 2. Geht nun der Blick über die Winkelspitze hinaus nach der verlängerten Linie fort (Fig. 3), so fällt die vorige Hemmung weg, was jedoch in Ansehung der Längenschätzung nicht der zwischen den Winkelspitzen eingeklemmten Linie, sondern nur ihrer Verlängerung (oben bezw. unten) zu gute kommt. Dagegen erfährt die vorher freie Bewegung zwischen den Winkelspitzen (Fig. 4), nachdem der Blick die Winkelspitze (oben oder unten) überschritten hat und sich in der Richtung der verlängerten Vertikallinie weiter bewegt, eine Hemmung, indem er eine gewisse Tendenz zur Bewegung nach der Winkelspitze hin gewinnt. Daher erscheint die Gerade zwischen den Schenkeln des Winkels (Fig. 4) kürzer als die


Fig. 3.


Fig. 4.

entsprechende, frei gegenüber befindliche Gerade (Fig. 3), obschon beide Linien in Wirklichkeit gleich lang sind.

Es ist bereits erwähnt, dass Brentano die besprochene Täuschung vornehmlich auf das Gesetz zurückzuführen suchte, dass grosse Winkel relativ unterschätzt, kleine dagegen überschätzt werden. Dieses Gesetz gilt innerhalb gewisser Grenzen. Näheres darüber s. bei Brentano a. a. O. Bd. V, S. 61 ff., und ebenda Bd. VI, S. 1 ff., wo rücksichtlich der betreffenden Täuschung einer gegen Brentanos Erklärung gerichteten Ansicht Delboeufs gedacht ist. Diese Ansicht findet sich dargelegt in der Pariser Revue scientifique, t. LI, p. 237 (25. Februar 1893). —

Hervorgehoben sei hier ferner, dass bei der Vergleichung von Raumgrössen, die sich nacheinander zur Wahrnehmung darbieten, die Reproduktion eine wesentliche Rolle spielt. Werden z. B. zwei gerade Linien unter sonst gleichen Umständen nacheinander wahrgenommen und bezüglich ihrer Länge miteinander verglichen, so kommt beim Anschauen der zweiten Linie eine Reproduktion der ersten zur Entfaltung. Je nachdem nun diese Reproduktion über die zweite Linie hinausgeht oder nicht ausreicht, um sich dieser Linie anzupassen, wird dieselbe kürzer oder länger als die erste Linie erscheinen. Im Falle vollkommener oder nahezu vollkommener Anpassung der Reproduktion werden beide Linien als gleich lang erachtet.

Erinnert sei hier auch an die bereits von Herbart genauer erörterte psychologische Thatsache, dass die Auffassung eines Zeitmasses und das Festhalten desselben in Gedanken auf bestimmten Reproduktionsgesetzen beruhen.

So macht sich die Reproduktion auf eine bestimmte Weise auch geltend bei der Vergleichung von Komplexen oder Gruppen regelmässig aufeinander-

folgender, gleicher Schalleindrücke hinsichtlich der Anzahl dieser letzteren. Lässt man nämlich eine gewisse Anzahl einfacher Gehörseindrücke in bestimmten Zwischenpausen auf das Ohr einwirken und dann nach einer Pause eine grössere, gleiche oder kleinere Anzahl, so kann man, auch wenn man nicht zählt, bis zu einer gewissen Grenze sehr genau die Gleichheit bezw. Verschiedenheit der beiden Gruppen erkennen. Wir denken in dieser Beziehung an eine von Dietze (Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. II, S. 362) angestellte Untersuchung, welche neuerdings von F. Schumann mit etwas veränderter Versuchsanordnung wiederholt wurde (s. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I, S. 75, Bd. II, S. 115 u. Bd. IV, S. 234). Dietze benutzte als Schalleindrücke die Pendelschläge eines Metronoms, dessen Pendel in jeder Endlage durch einen Elektromagneten arretiert werden konnte. Die zu vergleichenden, unmittelbar aufeinander folgenden Gruppen wurden durch ein mit dem ersten Schlage gleichzeitig ertönendes Glockensignal markiert. Dietze bestimmte nun unter verschiedenen Umständen das Maximum der Anzahl von Schlägen, welche in einer Gruppe enthalten sein konnten, wenn eine Vermehrung oder Verminderung derselben um einen Schlag noch in 80 Proc. der Fälle genau erkannt wurde. Es ergab sich, dass die Genauigkeit der Schätzung wesentlich von der Geschwindigkeit der Succession abhängt. Die günstigste Geschwindigkeit zeigte sich bei einem Intervall von 0,2—0,3 Sec. Weiter fand sich, dass das Maximum der Anzahl von Schlägen, die noch in einer Gruppe enthalten sein können, wesentlich abhängig ist von der Art der rhythmischen Gliederung, welche bei der Auffassung der Pendelschläge einer Gruppe sich vollzieht. Werden nur 2 Eindrücke zu einem Takte zusammengefasst, so beträgt jenes Maximum etwa 16 Schläge, wogegen es bei der Zusammenfassung von 8 Schlägen zu einem Takte auf 40 Schläge steigt. — Schumann kann diese Resultate auf Grund seiner Versuche im allgemeinen als richtig anerkennen, muss jedoch bestreiten, dass eine Unterdrückung der zuvor erwähnten rhythmischen Gliederung, wie Dietze hervorhebt, unmöglich sei. „Die verschiedensten Versuchspersonen gaben auf Befragen an, dass sie recht gut die Schläge singulär auffassen konnten.“ Gleiches gilt von Schumann selbst, der sonst nicht verkennt, dass durch jene rhythmische Gliederung das Vergleichen wesentlich erleichtert wird. Zur Erklärung des Widerspruches zwischen seiner Erfahrung und derjenigen Dietzes zieht Schumann zwei Umstände in Betracht, nämlich den Einfluss der Übung und die Verschiedenheit der Versuchsanordnung. „Hat man sich erst einmal an eine taktmässige Auffassung der Schläge gewöhnt, so hält es allerdings schwer, sich von derselben wieder freizumachen.“ Zweitens kann die Behauptung Dietzes, wie Schumann weiter bemerkt, auch dadurch bedingt sein, dass er mit den Pendelschlägen eines Metronoms operierte. Bei einigen Probeversuchen mit dem Metronom fand Schumann ebenfalls eine grosse Neigung zur Taktbildung, die sich nach ihm leicht dadurch erklärt, dass die beiden Schläge, welche bei den beiden verschiedenen Lagen des Pendels ausgelöst werden, nicht ganz gleichmässig sind. Schumann benutzte zu seinen Versuchen ein um eine horizontale Achse mit gleichmässiger Geschwindigkeit sich bewegendes Rad, an dem in gleichen Abständen Platinspitzen befestigt waren, welche in ihrer tiefsten Lage einen Quecksilberkontakt schlossen und dadurch bewirkten, dass ein kurzer Schlag eines elektromagnetischen Hammers, wie er zu Zeitsinnversuchen gebraucht wird, ausgelöst wurde. Durch eine weitere in den Stromkreis eingeschaltete Vorrichtung zum bequemen Öffnen und Schliessen des Stromes konnte der Experimentator in jedem Augenblicke die Auslösung der

Schläge unterbrechen. Die zu vergleichenden Gruppen wurden durch eine kleine Pause getrennt.

Was nun die psychischen Vorgänge anlangt, die beim Vergleichen von Gruppen successiver Gehörseindrücke stattfinden, so hebt Schumann nach unserer Ansicht ganz richtig hervor, dass eine Gruppe derartiger Eindrücke, wie sie durch ihre Anzahl charakterisiert ist, in das Gedächtnis aufgenommen werden kann, und dass die Versuchsperson demgemäss, wenn sie zwei solche Gruppen miteinander vergleicht, bei der zweiten Gruppe unwillkürlich die in das Gedächtnis aufgenommene erste Gruppe reproduziert und demzufolge so lange jedem Schlage mit der Erwartung entgegenkommt, bis die Anzahl der Schläge derjenigen der ersten Gruppe gleich geworden ist. Die Gleichheit oder Verschiedenheit der Gruppen werde dann leicht daran erkannt, dass im ersteren Falle die Erwartung zugleich mit dem letzten Schlage aufhört, während im anderen Falle die äusseren Eindrücke noch nach Aufhörung der Erwartung fortdauern bezw. schon früher aufhören. Als unterstützendes Moment zieht Schumann noch das motorische Gedächtnis heran, da viele Personen die einzelnen Taktschläge mit Taktierbewegungen begleiten. Was indes die Erleichterung des Vergleichens der betreffenden Gruppen durch ein taktmässiges Auffassen der Schläge angeht, so erklärt sich dieselbe, wie Schumann ferner bemerkt, leicht daraus, dass die zu einem Takte zusammengefassten Schläge für das Gedächtnis gleichsam eine Einheit bilden, und dass daher die taktmässig gegliederten Gruppen leichter reproduziert werden können.

§ 98. Zeitraum und Bewegung.

Am Ende der Untersuchungen über das zeitliche und räumliche Vorstellen drängt sich uns noch die Frage nach dem Entstehen zweier Vorstellungsformen auf, welche beides in sich vereinigen. Es sind dies die Vorstellungen des Zeitraumes und der Bewegung. Was erstere betrifft, so bezeichnet sie, wie schon der Name andeutet, die räumliche Auffassung einer Zeitreihe; Zeitraum ist in Raum verwandelte Zeit. Sie setzt daher voraus: erstens das Gegebensein einer Reihe als Zeitreihe, zweitens die künstliche Umgestaltung dieser Reihe zur Raumreihe durch Auffassung in umgekehrter Richtung und drittens das Durchklingen der Erinnerung an die frühere Form durch die neue. Der Zeitraum stellt ein Nebeneinander vor, von dem man weiss, dass es ein ursprüngliches Nacheinander zusammenfasst: im Zeitraum steht fest, was in der Zeit kam und ging. Wer sich die Begebenheiten des dreissigjährigen Krieges vom Ausbruche bis zum Friedensschlusse durch eine besondere, der ursprünglichen Succession entgegenarbeitende Auffassung derart geläufig gemacht hat, dass sie vor ihm wie ein ruhendes Ganzes, etwa wie eine Gallerie von Porträten und Schlachtgemälden dasteht, der hat sich den dreissigjährigen Krieg als Zeitraum vorgestellt. Dass diese Vorstellungsweise sich am leichtesten bei leeren Zeitreihen einstellt, ergiebt sich eben so einfach, als dass sie den Gliedern der Zeitreihe, freilich auf Kosten des Zeitcharakters,

zu einem besonders klaren Hervortreten verhilft (§ 90), daher sie zur genauen Erfassung und zum Überschauen historischer Datenreihen sich von selbst empfiehlt. Im Gegensatze zum Zeitraum fasst die Bewegung Räumliches zeitlich auf. Gesetzt, um mit dem einfachsten Falle zu beginnen, die Reihe ABCDE sei uns als Raumreihe bekannt und es komme bezüglich der Vorstellung M zu dem Bewusstsein, dass M als Empfindung mit den einzelnen Gliedern der Raumreihe successiv gleichzeitig ist (was dann eintritt, wenn wir uns ABCDE als den Hintergrund denken, in dessen Einzelflächen M successiv seine Stelle einnimmt), so involviert dies das Bewusstwerden, dass die durch die Empfindung des M und je eines Gliedes der Reihe bezeichneten Gegenwarten (§ 87) das nacheinander zurücklegten, was in der Reihe nebeneinander steht, d. h. es entwickelt sich das Vorstellen der Bewegung. AM ist nicht mehr Empfindung, wenn BM Empfindung ist, und doch sind A und B nebeneinander; M verschmilzt nacheinander mit einem Nebeneinander. Der eben geschilderte Vorgang lässt jedoch eine doppelte Auslegung zu; denn das successive Verschmelzen des M als Empfindung mit je einem der Glieder der Reihe, gleichfalls als Empfindung, kann stattfinden sowohl bei unverrücktem Auge: wenn das fixierte M ruht und der Hintergrund an ihm vorüberzieht, als auch bei bewegtem Auge: wenn das fixierte M vor dem ruhenden Hintergrunde vorüberzieht. Für welche dieser beiden Anschauungsweisen wir uns entscheiden, hängt eben von dem Bewusstwerden des Verhaltens unseres Auges während des Vorganges ab; denn in dem einen Falle hält die Muskelempfindung das M fest, in dem anderen führt sie es in ihrer Reihe weiter fort. Dass aber M aus dem ursprünglichen Gesamteindrucke besonders hervortritt, dafür sorgt in der Regel schon unser Begehren, das entweder schon gleich ursprünglich auf M gerichtet war oder sich während des Vorganges selbst auf M richtet, sobald M in A vermisst wird. Von hier aus ist nun der Übergang zu jenen Fällen leicht zu gewinnen, wo der eigene Leib die Rolle des M insofern übernimmt, als er successiv Umgebungen wechselt, deren Nebeneinander bereits wohl bekannt ist. Dieser von den Psychologen bisher fast gänzlich vernachlässigte Gegenstand enthält viel interessante Details, bei denen der Grundgedanke zur Anerkennung kommt, dass über die Verlegung der Bewegung in den Leib oder in die Aussenwelt der Umstand entscheidet, ob wir von dem Verhalten des Leibes in Kenntnis sind oder nicht. Von den Bewegungen des Leibes aber erfahren wir zunächst: von den aktiven durch Muskel-, von den passiven durch besondere Organempfindungen (§ 43). Bei gleichförmig andauernder

passiver Bewegung stumpft sich jedoch die Empfänglichkeit des Sinnes schnell ab, und distinkte Empfindungen treten erst wieder ein, wenn Veränderungen in der Geschwindigkeit oder Richtung der Bewegung stattfinden. Liegt man bequem in einem Schiffe, so erlischt die Bewegungsempfindung ziemlich bald, und es kann der Schein eintreten, als bewegten sich die Gegenstände an den Ufern in entgegengesetzter Richtung. Dieselbe Erscheinung stellt sich auch bei Eisenbahnfahrten mit der weiteren Modifikation ein, dass, wenn wir ein entfernter liegendes Objekt fixieren, die näher gelegenen Gegenstände sich um dasselbe im Kreise zu drehen scheinen. Kindern, welche vom Rücksitze eines Wagens aus die Fussgänger betrachten, scheinen diese, wenn sie die Richtung der Fahrt teilen, trotz ihres Strebens, vorwärts zu kommen, immer weiter nach rückwärts zu geraten. Luftschiffern stellt sich bei schnellem Aufsteigen des Ballons der Schein ein, als stände der Ballon in der Luft stille, und als sänke die Erde unter ihnen schnell herab. Verschiebt sich die Lage eines Bildes auf der Netzhaut, ohne dass wir von der Bewegung des Auges erfahren, wie z. B. wenn wir auf das Auge einen Seitendruck ausüben, so erscheint der Gegenstand bewegt; dass die Druckfigur des fixierten Auges die Drehungen des Kopfes mitmacht, mag seinen Grund in der Lokalisation der Druckempfindung selbst haben. Auf ähnliche Weise lässt sich wahrscheinlich auch die Erscheinung erklären, dass die Windungen einer Archimedischen Spirale, die gegen die Richtung ihrer Evolution um den Ausgangspunkt gedreht wird, sich von einander immer weiter entfernen, was sodann bei plötzlichem Anhalten der Drehung ein scheinbares Zusammenschrumpfen der ganzen Figur zur Folge hat. Abnahme der Geschwindigkeit der passiven Bewegung wird infolge der qualitativen Abänderung des betreffenden Empfindungskomplexes als Bewegung in entgegengesetzter Richtung aufgefasst. Dies erklärt in Verbindung mit der Nachdauer der Bewegungsempfindung die bekannte Erscheinung, dass, wenn man sich auf horizontaler Scheibe eine Zeit lang drehen lässt, bei plötzlichem Anhalten der lebhafte Schein einer Drehung in entgegengesetzter Richtung eintritt. Ganz Ähnliches findet auch statt, wenn man sich selbst um die Längenachse des Leibes dreht, weil während der Bewegung Muskel- und Körperempfindung zusammenfliessen, das Anhalten der Bewegung aber eine neue Körperempfindung auslöst. Mit den Drehungen des Leibes sind gewisse Bewegungen des Auges verbunden, die, wahrscheinlich reflektorischen Ursprunges, die Wirkung der Drehung dadurch kompensieren, dass sie den Blick in einer der Drehung entgegengesetzten Richtung zurück-

führen. Bei langsamer Wendung des Kopfes scheinen die sichtbaren Gegenstände ihren Ort unverändert beizubehalten; wird die Drehung schnell vollzogen, dann fliegen die Bilder an uns vorbei, weil die reflektorische Bewegung der Augen hinter der Drehung zurückbleibt. Bei anhaltender Drehung um eine vertikale Achse behaupten anfangs die gesehenen Gegenstände ihre Lage, später folgen sie ruckweise der Drehung des Leibes, zuletzt hört die Bewegung der Augen auf, und die Bilder eilen in einer der Drehung entgegengesetzten Richtung an uns vorbei. Hält die Drehung an, so setzen die Augen die angenommene Gesamtbewegung fort, und es tritt die seltsame Erscheinung ein, dass das ganze Gesichtsfeld sich in einem anderen unsichtbaren Raume (in der zu der Drehung selbst entgegengesetzten Richtung) so bewegt, dass die einzelnen Gegenstände ihre Lage beibehalten. Eigentümlich ist es, dass die Empfindung des Schwindels (mindestens so lange die Drehungsachse vertikal bleibt) sich erst dann in voller Intensität und von Ekelempfindungen begleitet einstellt, wenn die Auslegung der sichtbaren Bewegung mit der Auffassung eines anderen Sinnes in Widerspruch gerät. Die schnelle Abstumpfung des Bewegungssinnes begünstigt in Verbindung mit dem Eintritte neuer Empfindungen bei Abänderung der Bewegung mannigfache Täuschungen. Befindet sich unser Kopf in dem Inneren eines hohlen Cylinders, der den Gesichtskreis teilweise verdeckt und um die Achse unseres Kopfes gedreht wird, so glauben wir uns bald selbst samt den gesehenen Objekten in entgegengesetzter Richtung bewegt, bald ruhend innerhalb des bewegten Cylinders; drehen wir uns eine Zeit lang mit der Trommel mit und hält die Bewegung plötzlich an, wobei die Trommel die Bewegung in abnehmender Geschwindigkeit fortsetzt, so halten wir die Trommel für ruhend und uns samt allen Gegenständen in scheinbarer Gegendrehung. Verwickelter werden alle diese Erscheinungen dadurch, dass zu den Empfindungen der passiven Bewegung Muskelempfindungen aus jenen Bewegungen und Bewegungstendenzen hinzutreten, die zur Behauptung und Herstellung des Gleichgewichtes notwendig sind und deren Ursprung mindestens teilweise reflektorischer Natur ist. Stimmt die Auslegung beider Empfindungsklassen bezüglich der Richtung der Bewegung überein, dann stellen sich bei Unterbrechung der Bewegung höchst verschiedenartige Täuschungen ein, indem wir alsdann bald die frühere Bewegung fortzusetzen, bald eine Gegenbewegung vorzunehmen, bald uns in Ruhe zu befinden glauben, in welchem letzteren Falle sodann die sichtbaren Gegenstände in der einen oder der andern Richtung bewegt erscheinen. Bekämpfen wir hingegen die passive Bewegung durch aktive Be-

wegungstendenzen in entgegengesetztem Sinne, so macht sich bei schnellem Abbruch der Bewegung der Schein geltend: entweder dass wir uns bei ruhendem Objekte in einer zu der früheren Bewegung entgegengesetzten Richtung zurück, oder dass die Objekte sich in einer der Bewegung selbst zustimmenden Richtung vorwärts bewegen. Bei Eisenbahnfahrten treten Täuschungen der einen wie der anderen Art und zwar besonders dann sehr lebhaft ein, wenn die scheinbare Bewegung in einer wirklichen Bewegung anderer Objekte einen Anhaltspunkt findet, wie im ersten Falle, wenn wir, in der Station haltend, einen in entgegengesetzter, im zweiten einen in derselben Richtung abfahrenden Zug betrachten. Bewegt sich das Gesichtsfeld in seiner Gesamtheit oder in rhythmischer Wiederkehr seiner einzelnen Bestandteile an uns vorbei, so entsteht heftiger Schwindel, indem wir die optischen Erscheinungen mit der ungewohnten Ruhe des eigenen Leibes nicht in Einklang zu bringen vermögen. Hält man einen Finger vor das Auge und bewegt man den Kopf leise, so scheint der Finger sich vor dem Hintergrunde zu bewegen. Teilt sich, während wir durch fremde Kraft bewegt werden, das Gesichtsfeld in einen Vorder- und einen Hintergrund, dann bewegen sich beide in jener Richtung an uns vorbei, die zu der wirklichen Bewegung entgegengesetzt ist, wobei der unbehagliche Schein entsteht, als drehten sich die einzelnen Punkte des Vordergrundes um einen fortschreitenden Punkt des Hintergrundes in schnell beiseite geschobenen Halbkreisen. Weitere Verwickelungen entstehen, wenn eigene Bewegungen mit Bewegungen des Vorder- oder Hintergrundes oder beider kombiniert werden, oder ein Mittelgrund sich einschiebt, oder in bewegtem Grunde einzelne Teile selbständige Bewegungen vornehmen u. s. w. Erwähnenswert erscheint es noch, dass wir bei allen diesen Bewegungen, sowie bei den Bewegungen der Aussendinge die Grösse des zurückgelegten Raumes ebenso nach der Geschwindigkeit der Bewegung beurteilen, wie wir die Grösse der Objekte nach deren Entfernung bestimmen (§ 97).

Anmerkung. Neigen wir uns über das Geländer einer Brücke, um den Eisgang zu betrachten, so stellt sich alsbald der Schein ein, als starrten die Eisschollen unbeweglich und als bewegten wir uns samt der Brücke flussaufwärts. Der Grund liegt ohne Zweifel darin, dass die vorgebeugte Stellung mit einer gewissen Bewegungstendenz verbunden ist, deren Muskelempfindung als wirkliche Bewegung in der Richtung des Anlehnens ausgelegt wird. Fixieren wir während dessen eine aus den Schollen hervorragende Klippe oder einen feststehenden Pfahl, so überträgt sich die Scheinbewegung von uns auf den ruhenden Gegenstand, weil wir gewöhnt sind, den Gesamteindruck der Bewegung nicht sowohl nach der umfangreichen Umgebung, als vielmehr nach einzelnen Objekten von abgegrenzter Gestalt zu beurteilen. Betritt man nach längerer Seefahrt den festen

Boden, so scheinen die Gegenstände ringsum sich zu schaukeln, weil der Blick während der Fahrt genötigt war, hin und her zu schweifen, wenn er ein bestimmtes Objekt festhalten wollte, die Fortsetzung dieser Gewohnheit bei feststehender Umgebung aber dieser offenbar den Schein des Hin- und Herschaukelns verleihen muss. Auch nach andauernden Eisenbahnfahrten kann man Ähnliches beobachten. Für Passagiere, die zum erstenmal die Kajüte betreten, stellt sich der Schein ein, als schwankten die Lampen, die infolge der bekannten Einrichtung stets lotrecht bleiben, hin und her, während eigentlich sie mit dem ganzen Schiffe schwanken. Wahrscheinlich rührt der Schwindel Trunkener von deren Unfähigkeit her, die einzelnen Objekte zu fixieren. Der Schwindel hört auf, wenn man entweder die Augen schliesst, oder ein nahes Objekt fixiert, das die wirkliche Bewegung mit uns teilt, wie z. B. der vor das Auge gehaltene Finger. Charakteristisch für alle Arten von Schwindel — man kann einen Augen-, Tast- und Hirnschwindel unterscheiden — ist es, dass die Veranlassung des Schwindels jedesmal in dem Unvermögen liegt, eine gegebene Mehrheit von Eindrücken zu einem vereinigenden Abschluss zu bringen. So entsteht Schwindel sehr leicht aus dem Versuche, stark divergierende Stereoskopbilder zur Kongruenz zu bringen, zwei Melodien gleichzeitig aufzufassen, die Glieder einer fortschreitenden Reihe zusammenzufassen u. s. w. Wie Dauer nur im Gegensatze zur Folge (§ 88), so wird auch Ruhe nur im Gegensatze zur Bewegung erkannt. Dass sich die Vorstellungen bewegter Gegenstände zuerst von ihrer Umgebung isolieren (§ 84), ergiebt sich aus dem Gesagten unmittelbar; Beobachtungen an geheilten Blindgeborenen bestätigen die an Kindern gemachten Erfahrungen vollständig. Den überwiegend zeitlichen Charakter der Bewegung hat insbesondere Tourtual hervorgehoben und in dieser Beziehung mit Recht bemerkt, dass Abänderungen der Geschwindigkeit die Bewegung wesentlicher alterieren, als Abänderungen der Richtung. Sollte es sich wirklich bestätigen, dass wir langsame Bewegungen für schneller, schnelle für langsamer nehmen (Vierordt, a. a. O. S. 115), so läge der Grund darin, dass wir überhaupt geneigt sind, grössere Zeitreihen für kürzer, kleine für länger zu halten (§ 88 Anm. 4). Zu dem Ganzen vergleiche man insbesondere Mach, Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen, Leipzig 1875 (namentlich was das schwer zu erklärende Verhalten der Nachbilder bei Bewegungen des Kopfes betrifft: S. 84 und 89); Lotze, Med. Ps. 338 und 378; Waitz, Lehrb. § 25; Tourtual, a. a. O. S. 244. Unter den englischen Psychologen der Gegenwart hat die Theorie der Bewegung am eingehendsten H. Spencer behandelt. Seine Auffassung hat das Eigentümliche, dass er die ursprüngliche Zusammensetzung der Vorstellung der Bewegung aus den Vorstellungen der Zeit und des Raumes bestreitet und sie vielmehr unmittelbar im Inhalte der Muskelempfindung gegeben findet (a. a. O. II, S. 341), daher er denn auch die Vorstellung der Bewegung sich neben den Vorstellungen der Zeit und des Raumes derart unabhängig entwickeln lässt, dass ihre Entwickelung der Muskelempfindung, jene der beiden anderen den successiven und simultanen Tastempfindungen zufällt (ebenda § 343).

* Vergl. Stricker, Studien über die Bewegungsvorstellungen, Wien 1882. und dazu Philippi, über Bewegungswahrnehmungen in Schaarschmidts Philosophischen Monatsheften, Bd. 19, S. 175; ferner Sigm. Exner, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 3. Abt., Bd. 72, S. 156, und dazu Cornelius, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 61 ff. Bezüglich gewisser Scheinbewegungen s. Plateau in Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie Bd. 80, S. 287; besonders Oppel, ebenda Bd. 99, S. 540 (vergl. Cornelius, Zur

Theorie des Sehens, S. 33 Anmerk.); ferner Zöllner in Poggendorffs Annalen Bd. 100, J. Hoppe, Die Scheinbewegungen, Würzburg 1879, und Jul. Hoppe, Studie zur Erklärung gewisser Scheinbewegungen: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VII, S. 29.

§ 99. Vorstellung der Zahl, Begriff der Anschauung.

Die Vorstellungen der Bewegung und des Zeitraumes entstanden aus der Kombination der Zeit- und Raumform zu einer Auffassung. Aus der Reflexion auf eine beiden Formen gemeinsame Operation entwickelt sich die Vorstellung der Zahl. Denn die Zahl beruht auf dem Zählen, das Zählen aber ist ein Messen, und gemessen werden kann nur, was sich aus dem Gesamteindrucke zu den Formen des Nach- oder Nebeneinander erhoben hat. Die Zeit- und Raumreihe an sich sagt zunächst nichts aus über das Mehr oder Weniger ihrer Glieder; soll es zum Bewusstsein dieses Momentes kommen, so muss das einzelne Glied der ganzen Reihe entgegentreten und diese an jenem gemessen werden: die Vorstellung des Teiles muss sich der Vorstellung des Ganzen entgegensetzen, und das Ganze muss zerlegt werden nach seinen Teilen. Aus der Folge der Glockenschläge wird eine bestimmte Mehrheit, indem sie als eine bestimmte Wiederholung desselben Schlages erkannt wird. Die Vorstellung der Zahl ist somit bedingt: erstlich durch das Gegebensein einer Reihe, deren Glieder qualitativ gleich sind oder doch als gleich genommen werden, zweitens durch das Hervortreten und Festgehaltenwerden der Vorstellung des einzelnen Gliedes, drittens durch die Abmessung der Reihe durch das festgehaltene Reihenglied, und viertens durch die Zusammenfassung der Messungen in ein Ganzes. Aus dem ersten ergiebt sich die Gleichgültigkeit des Zählens gegen die Eigenart der Bestandteile der Reihe; alles Abzählen hat etwas Geringschätziges, Nivellierendes, Pietätloses, ihm ist das Einzelne nur ein konformer Bestandteil eines grösseren Ganzen, über dessen innere Bedeutung es hinweggeht, weil ihm jedes Einzelne nur durch das gilt, was es mit allen anderen gemeinsam hat *(numeri sumus)*. Eben darum eignen sich zum Abzählen am besten die Punkte der leeren Reihe, und wo wir eine volle Reihe durchzählen, behandeln wir sie, als wäre sie leer innerhalb ihrer generellen Qualität. Aus dem zweiten Punkte wird ersichtlich, dass wir insbesondere an jenen Reihen zählen lernen, bei denen das einzelne Glied bereits zu einer relativ selbständigen Auffassung gekommen ist und diese Selbständigkeit bei dem Eintritte in die Mehrheit nicht eingebüsst hat. Hierin liegt gewissermassen ein Gegengewicht gegen den früheren Punkt: wir zählen nur, was wir als Einzelnes bereits kennen und als solches in der Menge noch erkennen; in der Zahl gilt der eine Teil

soviel wie der andere, aber dass wir zählen, wird uns nur dadurch möglich, dass uns der einzelne Teil bereits als etwas gilt. Die dritte Bedingung macht uns klar, dass uns das als unzählbar erscheint, was uns aus irgend einem der § 98 entwickelten Gründe als unermesslich erscheint. Wie bald dieser Schein eintritt, ersieht man am besten aus den Bezeichnungen des *indefinitum*, zu denen Naturvölker ihre Zuflucht nehmen, sobald die Zeitreihe des Messens die Raumreihe der natürlichen Fixierungsmittel überschreitet; was über die Zahl der Finger hinausgeht, ist blosse Menge: Herde, Haupthaar, Roggen, Stachelschwein u. s. w. Dies führt unmittelbar zu dem vierten Punkte. Die Zahl ist kein blosses succedierendes Messen, sondern die Succession aller Messungen als Ganzes. Ist die einzelne Messung eine Bewegung, so ist die Zahl der Zeitraum aller dieser Bewegungen. Soll es zu diesem Bewusstsein kommen, so muss die Reihe wieder zum Gesamteindruck werden, freilich nicht zu dem völlig unbestimmten Gesamteindrucke, aus dem sie hervorgegangen ist, sondern zu einem solchen, der die vollzogenen Messungen als abgeschlossene Gesamtheit in sich befasst. Die Zahl ist ein Wieviel des Gemessenen, das eigentlich nur eine Vielheit des Messens bedeutet; sie ist ein Multiplikator, dem anfangs noch die Gattungsqualität des Gemessenen anklebt, der sich aber durch die Hemmung dieser Qualität bei entgegengesetztem Gemessenen von dieser Beziehung allmählich frei macht. Das Ineinander des gleichzeitig vorgestellten Gleichen (§ 49) muss zur Reihe werden, um gemessen werden zu können; die Reihe muss wieder zum Gesamteindruck werden, um den successiven Messungen die Einheit einer fertigen Abmessung zu verleihen. Die Zahl ist die bestimmte Wiederholung eines Desselben; damit es zu ihrer Vorstellung komme, musste erst Dasselbe wiederholt und sodann die Wiederholung durch Zusammenfassung auf und in ein Ganzes bestimmt werden. Soll dies aber richtig verstanden werden, so ist das Missverständnis fern zu halten, als entstünde die Zahl aus der Wiederholung einer Einheit, die bereits als Einheit erkannt worden ist. Dem ist gewiss nicht so, denn die Einheit ist, psychologisch genommen, selbst eine Zahl, deren Vorstellung neben jenen der anderen Zahlen, ja, so paradox es klingen mag, möglicherweise erst nach der Vorstellung der übrigen zur Entwickelung kommt. Dass wir zum Messen eines Massstabes, zur Zerlegung des Ganzen eines nicht weiter zerlegten Teiles bedürfen, ist ganz richtig, aber darum liegt noch nicht in der Einheit dieser Vorstellung die Vorstellung der Einheit. So wenig wir uns in den zehn Bäumen, die wir noch ungezählt in eine Raumreihe zusammenfassen, des Zehn bewusst

werden, ebensowenig tritt in der Vorstellung des einzelnen Raumes schon sofort das Bewusstwerden seiner Einzelheit hervor, sondern wir stellen uns ihn eben nur durch eine Gesamtvorstellung ohne jeden Miltiplikator vor, etwa wie wir uns Gott oder irgend eine bestimmte Person ohne jede Beziehung auf ein Wievielmal vorstellen. Dass wir uns aber so häufig der Einheit des Gliedes jener Reihe, die wir zählen, gar nicht bewusst werden, hat darin seinen Grund, dass uns, während wir messen, der Massstab selbst am wenigsten interessiert, und wo wir seine einfache Wiedergabe zu erwarten haben, in der Regel gar nicht erst messen. Zu einer klaren Vorstellung der Einheit kommt es darum auch meistens erst durch Vergleichung solcher bereits gemessener Grössen untereinander, die um das Quantum einer Messung differieren, also durch Subtraktion des m — 1 von m, und man könnte in dieser Beziehung sagen, dass, wenn die anderen Zahlen Multiplikatoren sind, die Einheit in der Regel eine Differenz ist. Dass unsere weitere Ausbildung des Zahlenvorstellens auf einem künstlichen Wege durch Vergleichung schon gemessener Grössen untereinander, namentlich aber durch das Zusammentreten bekannter Grössen in neue und das Auseinandertreten bekannter in alte und neue Teilgrössen, geschieht, bedarf keiner näheren Erwähnung; ihre Vollendung findet sie in der Herstellung der Zahlenlinie, für die man gewöhnlich, obwohl nicht mit vollem Rechte, den Typus der Zeitlinie in Anspruch genommen hat.[1]) Das Zahlenvorstellen ist somit der komplizierteste Prozess, die Zahl in gewissem Sinne das abstrakteste Produkt des Zeit- und Raumvorstellens; ihre Darstellung bezeichnet den Abschluss der langen Reihe unserer Untersuchungen über die Zeit- und Raumform. Eben hierin liegt die Aufforderung, diesen Abschluss durch einen Terminus zu fixieren, der den Fortschritt im Entwickelungsgange unseres Vorstellungslebens von der Empfindung bis zu der Stufe der vollendeten Zeit- und Raumform bezeichnet. Wir wollen hierzu den viel missbrauchten Ausdruck Anschauung wählen und damit jene Komplexe von Empfindungen bezeichnen, deren Glieder die Zeit- oder Raumform angenommen haben, woraus unmittelbar folgen würde, dass die Zahl eigentlich keine Anschauung ist. Demgemäss lässt sich das ganze Resultat dieses Hauptstückes dahin formulieren: aus Empfindungen entwickeln sich Anschauungen infolge der ihnen immanenten Eigentümlichkeiten.[2])

Anmerkung 1. Die Verwandtschaft der Zahlen- mit der Zeitreihe liegt der bekannten Aristotelischen Definition der Zeit zu Grunde, sie zieht sich auch im gewissen Sinne durch Kants Schematismus der reinen Verstandesbegriffe hindurch (s. bes. Kr. d. r. V. W. W. II, S. 127). Eine Beziehung der Zahl auf die Zeit liegt freilich ganz einfach schon in dem Umstande, dass das Zählen

als zeitliche Operation erscheint; bei Kant kam überdies noch die Erhebung der Zeit zur Form des inneren Sinnes hinzu. Den empirischen Ursprung der Zahlenvorstellungen hat in neuerer Zeit wieder insbesondere St. Mill hervorgehoben; aber zwischen der Anerkennung dieser Thatsache und der daran geknüpften Behauptung des induktiven Charakters der Mathematik liegt eine Kluft, deren Weite Mill offenbar unterschätzt hat. Zu unserer Darstellung vergleiche man übrigens: Herbart, Ps. a. W. § 116. Sämtl. Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 6, S. 147 f.; Waitz, Lehrb. S. 602; Schilling, a. a. O. § 36; Stiedenroth, a. a. O. I, S. 250. Mit ihr kontrastiert auffällig Fortlages Bezeichnung der Null und der Unendlichkeit als „Urzahlen“ (a. a. O. I, S. 201) und Essers Behauptung, den Begriff der Einheit bilde der Geist ursprünglich an und aus sich selbst, indem er sich bei dem Wechsel seiner Zustände selbst als fortdauernde Einheit denken müsse (a. a. O. S. 245).

Anmerkung 2. In dem Worte Anschauung liegt eine Erinnerung an jenen Gedanken enthalten, mit dessen Bekämpfung wir dieses Hauptstück eröffnet haben (§ 86), denn angeschaut im wörtlichen Sinne wird weder der Raum, noch die Zeit. Kant hat Raum und Zeit Formen der Anschauung und die Formen der Anschauung die reine Anschauung selbst genannt. Für uns wird diese Bezeichnung am Ende unserer Untersuchungen über die Psychologie des Raumes und der Zeit dadurch besonders interessant, dass sie uns klar erkennen lässt, wie die Kant'sche Auffassungsweise alle Untersuchungen dieser Art mit einmal abschneiden musste. Das erkenntnistheoretische Problem zu lösen, fingiert Kant einen psychologischen Begriff, den psychologischen Begriff aber zu rechtfertigen, weist er auf eine transcendentale Deduktion hin. Auf diese Weise schwebt Kants transcendentale Ästhetik in der Mitte zwischen einer rationalen Psychologie, die Kant verwirft, und einer empirischen Psychologie, die er verschmäht, lediglich gestützt auf die Notwendigkeit der Apriorität der Mathematik, die sie am Ende doch nicht vollkommen zu gewähren im stande ist. Von unseren Untersuchungen hätte Kant wohl gesagt, was er von denen Lockes gesagt hat: sie träfen nur die Gelegenheitsursachen der Erzeugung, nicht die Sache selbst, und seien darum wohl „ohne Zweifel von grossem Nutzen“, verwechselten dabei aber doch immer die „*quaestio facti* mit der *juris*“ (Kr. d. r. V. W. W. II, S. 84). Die Hegel'sche Psychologie behielt einerseits die Kant'sche Auffassung der Anschauung bei, passte aber andererseits den Begriff des Raumes und der Zeit ihrem monistischen Standpunkt an (§ 86 Anm.). In der Anschauung unterscheidet sich der Geist von seinen unmittelbaren Bestimmtheiten, auf die er sich als Gefühl noch bezog, geht über sie hinaus, wandelt die Form der Innerlichkeit in die der Äusserlichkeit um und stellt sich ihrer Totalität, die ihm eben dadurch zur Äusserlichkeit wird, entgegen. (Hegel, Enc. § 448 ff.; s. bes. den Zusatz zu § 448; Erdmann, Grundr. § 95 ff., und in der Anordnung der Stufenfolge etwas abweichend: Rosenkranz, a. a. O. S. 265). Dass Hegel mit diesem Begriffe der Anschauung sich in alle jene Schwierigkeiten verwickelt, die wir bei Besprechung der Kant'schen Theorie hervorgehoben haben, wurde bereits § 89 Anm. erwähnt. Ebenso wurde auch schon angedeutet, dass Hegel sich jener Vorteile, welche ihm die Rückführung des Raumvorstellens auf einen Diremtionsakt gewähren konnte, dadurch wieder entschlägt, dass er die Diremtion, statt zwischen die Vorstellungen, zwischen Subjekt und Objekt verlegt (§ 93). Was aber hier besonders zu betonen wäre, ist die Stellung, die Hegel der Anschauung in der dialektischen Entwickelungsreihe des subjektiven Geistes einräumt. Dadurch nämlich, dass er die Anschauung

in die Psychologie, die Empfindung in die Anthropologie versetzt, bringt er die beiden Momente, die als Entwickelungsstufen in der genetischen Geschichte des Vorstellungslebens sich unmittelbar aneinander anschliessen, auseinander und schneidet sich dadurch den Weg ab, der allein zu einer wirklichen Erklärung der Anschauung als Phänomen führen kann. Dass Hegel der Anschauung das Gefühl vorschiebt — und zwar in einer Weise, die das Gefühl zum drittenmal und „jedesmal in verschiedener Beziehung“ zum Vorschein bringt (s. bes. Enc. § 46 Zus.) —, kann wohl als das Zeichen eines leisen Bewusstwerdens des gestörten Zusammenhanges genommen werden, langt aber zur Herstellung desselben ebensowenig aus, als die Wendung, die Schaller der ganzen Frage mit der Bemerkung zu geben versucht hat, dass in der Anschauung die Raumform erst zum Bewusstsein gelange, nachdem sie bereits unbewusst in der Empfindung enthalten gewesen war (ebenda a. a. O.), weil in der Empfindung gar keine Form enthalten sein, und die Anschauung der Empfindung keine Form von aussen her aufdrücken kann. Am weitesten in dem Versuche, die Anschauung mit der Empfindung in Zusammenhang zu bringen, ist wohl Daub gegangen, indem er mit besonderer Hervorkehrung des naturphilosophischen Momentes der Hegel'schen Sinnestheorie (§ 89 Anm.) den Sinn geradezu zum Principe wie der Empfindung, so auch der Anschauung erhoben hat, so dass sich ihm der äussere Sinn in den des Punktuellen (Getaste), des Linearen (Gefühl) und des Sphärischen (Gesicht), der innere Sinn nach Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in: Geruch, Geschmack und Gehör gliedert (a. a. O. S. 203—215). Dass Daub hierbei keinen Anstand nimmt, auch rein quantitative Verhältnisse empfunden werden zu lassen, und zwischen Anschauung und Empfindung nur den Unterschied statuiert, dass jene die qualitativen Bestimmtheiten dieser abgestreift hat (ebenda S. 207), kann, auf Kant bezogen, nur als ein (freilich unvermeidlich gewordener) Rückschritt gelten.

* In Hinsicht auf die Vorstellung bezw. den Begriff der Zahl vergl. ferner Ballauff, Grundlehren der Psychologie S. 191 f., auch Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie, erstes Heft: Denken und Gedächtnis, S. 157 f.

C. Lokalisation und Projektion der Empfindungen.

§ 100. Lokalisation der Empfindungen. Vorstellung des Leibes.

Wie weit sich auch die Anschauung über die Empfindung erheben mag, sie reicht doch immer noch nicht zu jener Form hinan, in der die Selbstbeobachtung unsere Empfindungen gegeben vorfindet. Die Empfindung ist als Vorstellung ein psychischer Akt, dessen Ort — soweit überhaupt nach einem Wo desselben gefragt werden kann — die Seele ist. Die Beobachtung hingegen zeigt uns, dass wir unserer Empfindungen keineswegs in dieser lokalen Unbestimmtheit, sondern als gewisser Eigentümlichkeiten oder Vorgänge bewusst werden an einer bestimmten Stelle entweder des eigenen Leibes oder der Aussenwelt. Bezeichnen wir nun fürs erste den Prozess der Umgestaltung der Empfindung aus der blossen Vorstellung zu einem Vorgange an einer mehr oder weniger bestimmten Stelle des Leibes

mit dem Namen der Lokalisation derselben, so haben wir vor allem hervorzuheben, dass wir es in der Lokalisation mit einem Phänomen zu thun haben, das, weit entfernt, über den Ort der Empfindung und weiterhin der Seele selbst Aufschluss zu geben, selbst erst der Erklärung aus den Empfindungen der ihres Ortes unbewussten Seele bedarf. Der Schein nämlich, mit dem sich die Lokalisation geltend macht, stellt sich so frühzeitig und so allgemein ein und behauptet sich mit einer so unabweisbaren Gewalt, dass sich leicht die Ansicht festsetzen konnte, die Lokalisation selbst sei gleich ursprünglich in und mit den Empfindungen gegeben und durch diese selbst gewissermassen gesichert. Von diesem Vorurteile sollte schon der uns längst bekannte Umstand abhalten, dass in der Empfindung nichts als deren Inhalt und im Inhalte keine Ortsbeziehung enthalten sein könne (§ 33), dass also überall, wo Empfindungen eine Raumbeziehung annehmen, diese Raumbeziehung bloss einen sekundären phänomenalen Charakter an sich tragen müsse. Dies bestätigt auch die Erfahrung, insofern sie uns Fälle vorweist, in denen die Empfindung in der vollen Integrität ihres Inhaltes und Tones gegeben ist, ohne Lokalisationen zu veranlassen, wie bei dem Kinde in der ersten Lebensperiode vor Entwickelung der Lokalisation, aber auch bei dem Blödsinnigen, welcher der bereits erworbenen Lokalisation wieder verlustig geworden ist. Weiterhin darf auch nicht übersehen werden, dass der Umfang der Täuschungen, in welche die Lokalisation bei minder bekannten Empfindungsqualitäten ganz allgemein, bei bekannten immer noch häufig genug verfällt, viel zu weit ist, um dem Gedanken Raum zu geben, der Ort der Empfindung sei gleich dem Inhalte derselben mit diesem unmittelbar gegeben. Aber auch die Art und Weise dieser Täuschungen lässt keinen Zweifel darüber bestehen, dass der Ort, in den die Empfindung lokalisiert wird, nicht der Ort sein könne, an dem die Empfindung wirklich stattfindet: denn wir lokalisieren unsere Empfindungen nicht nur in Glieder, die jedes nervösen Apparates entbehren, oder mit den Centralteilen des Nervensystemes ausser Zusammenhang gebracht sind, sondern, was das Auffallendste ist, selbst über den Umkreis des Leibes hinaus in Werkzeuge, Kleidungsstücke u. s. w., kurz: in alle Aussendinge, die sich mit dem Leibe eine Zeitlang in Verbindung befanden.[1]) Setzt sich auf Grund dieser Erwägungen die Überzeugung fest, dass die Lokalisation als ein zu der Empfindung hinzugekommener Prozess der Erklärung bedürfe, so kann es auch nicht mehr zweifelhaft erscheinen, womit diese Erklärung zu beginnen habe. Eine Raumbeziehung zum Leibe kann die Empfindung nur dadurch annehmen,

dass sie eine Beziehung zu den Raumreihen jener Empfindungen annimmt, durch die wir den Leib vorstellen. Der Leib verrät seine besondere Eigentümlichkeit aber nur dem Tastsinne, denn er ist das einzige Tastobjekt, das betastet die Tastempfindung mit einer Druckempfindung beantwortet (§ 41). Durch die Reihengewebe, in welche die Verschmelzungen der Druckempfindungen unter einander bei fortgesetzter Betastung eintreten, stellen wir uns den Leib, oder vielmehr zunächst dessen Oberfläche in einer Weise vor, die bereits § 91 näher betrachtet worden ist. Wird uns nun in der Folge eine Druckempfindung ohne die gleichzeitige Begleitung der Tastempfindung gegeben, so reproduziert sie ihre bereits in das Raumschema eingeordnete Vorgängerin unmittelbar und verschmilzt mit dieser, d. h. die Druckempfindung nimmt eine Beziehung auf eine Leibesstelle an, oder vielmehr sie wird als die Leibesstelle selbst erkannt. Bringt die Druckempfindung eine Wärme- oder Organempfindung mit sich, dann vermittelt sie deren Lokalisation derart, dass diese Empfindung, wenn sie in der Folge isoliert wiederkehrt, ihren Ort durch den Mechanismus der Reproduktion vorgezeichnet vorfindet. Wenn ich die Reihen meiner Zähne durchtaste, korrespondiert der Folge der Tastempfindungen eine Folge leiser Druckempfindungen; erzeugt die Betastung eines Zahnes Schmerz, so verschmilzt diese Empfindung mit der gleichzeitigen Druckempfindung, und der zuvor unbestimmt in der Sphäre der Gemeinempfindung verschwebende Schmerz nimmt eine Beziehung auf eine bestimmte Stelle in der Reihe der betasteten Zähne an; stellt sich später der Schmerz spontan ein, so begleitet ihn die Beziehung, die er durch diese Verschmelzung sich erworben hat, und der Schmerz scheint im Zahne zu stecken. Zu dem Raumschema des Leibes, das die Druckempfindung gewissermassen von innen aus aufbaut und das die Wärme- und Körperempfindungen illustrieren, liefern Tast- und Gesichtsempfindungen ihren Beitrag, indem sie dasselbe von aussen her bestätigen, letztere sogar nur unter Intervention eines Aussendinges, das die Auslösung der Druckempfindung vermittelt. Was der an sich ortlosen Empfindung ihre örtliche Beziehung verleiht, das ist ihre reproduzierende Thätigkeit, die sie mit einer Vorstellung in Verbindung bringt, welche bereits ihre Stelle in einem Raumschema, und zwar in dem Raumschema des Leibes, gefunden hat. Eben deshalb hängt die Feinheit der Lokalisation von der Feinheit der lokalisierenden Reihe und der Zuspitzung der Reproduktion ab, welche die zu lokalisierende Empfindung mit den einzelnen Gliedern dieser Reihe verbindet. In erster Beziehung ist vor allem der Nervenreichtum der betreffenden Hautstelle, dann deren Zugänglichkeit für

die tastende Hand und den Blick, in zweiter das scharfe An- und Ausklingen der Empfindung massgebend; aus beiden Gründen werden unsere Lokalisationen stumpf und unbestimmt, sobald sie in das Innere des Leibes eingreifen. Das ist nun auch der Punkt, der zu einer Erweiterung und Ergänzung, zugleich aber auch zu einer Bestätigung unserer Theorie der Lokalisation führt. Wie wir die Oberfläche unseres Leibes durch Druckempfindungen, so stellen wir die Organe des Innenleibes, die hier überhaupt in Betracht kommen können, lediglich durch jene Empfindungen vor, welche mit deren Bewegungen verbunden sind, d. h. wir haben von ihnen statt einer anatomischen eine physiologische Anschauung. Die Bewegungen der inneren Organe werden aber von bestimmten Muskelempfindungen eingeleitet und von bestimmten Organempfindungen begleitet, die ihrer gleichförmigen Wiederkehr und ihrer specifischen Qualität wegen in konstante Gruppen zusammentreten und sich infolgedessen, mindestens teilweise, aus der Gemeinempfindung ausscheiden. Durch Komplexe dieser Art, die wir der Wirkungen wegen, welche die inneren Bewegungen an der Hautoberfläche hervorrufen, als von dieser umschlossen auffassen, stellen wir uns die Organe unseres Leibesinneren vor; in sie lokalisieren wir sodann unbedenklich alle jene stärker betonten Körperempfindungen, die entweder durch die Verwandtschaft ihrer Qualität oder durch die Gleichzeitigkeit ihres Auftretens in diese Komplexe reproduzierend eingreifen. Glaube ich in der Empfindung einer gewissen Stockung und Spannung jene Empfindung zu erkennen, die mir die Hemmung der Respiration verursacht, so lokalisiere ich sie in meine Lunge, einfach weil ich mir die Lunge als das *movens* der Respiration vorstelle; stellt sich beim Einatmen konstant die Empfindung eines Stiches ein, so lokalisiere ich sie der Gleichzeitigkeit wegen in die Lunge und erweitere dadurch die Vorstellungsgruppe dieser letzteren für künftige ähnliche Erscheinungen. Ja diese Lokalisationsweise ist so allgemein, dass sie auch bezüglich des Innern der dem Tastsinne zugänglichen Glieder Platz greift, sobald nur deren Bewegung in unserer Willkür steht, wie wir denn z. B. nicht Anstand nehmen, von einem Kopfschmerz hinter der Stirn zu sprechen, sobald wir zu bemerken meinen, dass Bewegungen des Vorderhauptes den Schmerz vermehren. Jene inneren Organe, von denen unsere Empfindungen uns keine, auch keine vermeintliche Kenntnis gewähren, bleiben auch der Lokalisation unzugänglich, wie denn auch die Raumbeziehung zwischen den inneren Organen selbst ganz unentwickelt bleibt; während wir von dem grösseren Teile unserer Leibesoberfläche eine sehr genau detaillierte Kenntnis besitzen, erscheint unsere Vorstellung des Innen-

leibes überaus fragmentarisch und roh. Dass sowohl bei den Funktionen der einzelnen Organe, als bei der Einstellung anormaler Organempfindungen die mannigfachsten Irrtümer mit unterlaufen, ist bekannt. Schmerz in den Muskeln des Brustkorbes wird häufig in die Lungen verlegt, weil er sich bei der Bewegung des Ein- und Ausatmens verstärkt; die Unverlässlichkeit in den Aussagen Nervenkranker über den Sitz ihrer Leiden, und die Blössen, welche sich Hellsehende in dieser Beziehung gegeben haben, bedürfen keiner eingehenden Aufzählung. Wo die Lokalisation über diesen Kreis hinausgeht, wie wenn z. B. Druck in den Magen, der Schmerz des Bohrens in die Knochen verlegt wird, da folgt die Lokalisation lediglich dunklen Analogien zu der einen oder der anderen der beiden eben dargestellten Formen, indem entweder das Betasten oder die vermeintliche Bewegungstendenz weiter nach innen fortgeführt gedacht wird.

Wollte man in dem Umstande, dass die Lokalisation die Vorstellung des Leibes voraussetzt, andererseits aber der Leib erst durch die Lokalisierung der Empfindungen das wird, als was wir ihn vorstellen, einen Widerspruch erkennen, so müssten wir darauf aufmerksam machen, dass wir es hier, wie in zahlreichen analogen Fällen, nicht mit fertigen Produkten, sondern mit zwei in einander verschränkten Prozessen zu thun haben. Wir stellen uns den Leib durch dasselbe Gewebe von Druck-, Muskel- und Organempfindungen vor, dessen einzelne Glieder wir in dieses Gewebe lokalisieren oder zu der Lokalisierung anderer Empfindungen benutzen. Die Lokalisation setzt eine Anschauung des Leibes voraus, die sie selbst erst zu der Anschauung des Leibes macht und nach beiden Seiten hin weiter ausbildet, so dass Lokalisation und Leibanschauung nur zwei Seiten desselben Prozesses bilden, indem sie von zwei Seiten aus dasselbe konstruieren.[2]) Als Oberfläche des Leibes werden Druckempfindungen, als dessen Solidum Muskel- und gewisse Organempfindungen lokalisiert, an beide schliessen sich Wärme- und verschiedenartige Organempfindungen und in entfernterer Weise Geruchs- und Geschmacksempfindungen an. Bemerkenswert erscheint es, dass die Lokalisation der beiden letztangeführten Empfindungsklassen sich nicht bloss auf das Organ selbst beschränkt; Gerüche werden nicht bloss unbestimmt in den oberen Teil des Inneren der Nasenmuschel, sondern bis in die Brusthöhle herab lokalisiert (§ 39) — die älteren Physiologen liessen gewisse „herzstärkende Gerüche“ in der Brust ihren Ursprung nehmen —, Geschmäcke verbreiten sich nicht bloss über Zunge, Gaumen und Zahnfleisch ohne bestimmte Umgrenzung, sondern kommen auch scheinbar aus dem Schlunde und Magen (§ 40),

wobei wieder in der Art der Lokalisierung die Geschmäcke den Charakter der ersten, die Gerüche den der zweiten Lokalisationsform an sich tragen. Dabei tritt die interessante Erscheinung ein, dass Lust an Heftigkeit gewinnt, Schmerz erträglicher wird, wenn die Lokalisation gelingt, dass sich beide aber wieder der Lokalisation entziehen, wenn sie zu besonders hohen Graden anwachsen. Im allgemeinen wird Schmerz bestimmter lokalisiert als Unannehmlichkeit, Unlust bestimmter als Lust. Auch dass dem Schmerze eine Verbreitungssphäre über die Region der eigentlichen Verletzung hinaus beigelegt wird, hängt damit zusammen und ist aus den allgemeinen Grundsätzen unserer Theorie leicht zu erklären. Die Gemeinempfindung selbst, deren Umfang durch die Lokalisierung der einzelnen Organempfindungen immer mehr beschränkt wird (§ 45), wird nur ganz unbestimmt in das Innere des Leibes lokalisiert, so dass sie über den Lokaltönen der einzelnen Gruppen der Körperempfindungen wie ein allgemeiner Lufttou schwebt, gewinnt aber in dem Masse an Bestimmtheit der Lokalisierung, in dem das Kolorit einer dieser Gruppen in ihr vortritt. Sind mit bestimmten Gefühlen Organempfindungen konstant verbunden, die bereits zu einer, wenn auch nur beiläufigen Lokalisation in das Innere einzelner Leibesteile gelangt sind, dann folgen auch sie diesem Zuge, und so kann es geschehen, dass das Denken in den Kopf, der Zorn in die Brust, die Lüsternheit in den Unterleib verlegt wird. Wiewohl in dieser Erscheinung nichts anderes liegt, als die Fortsetzung eines Vorganges innerhalb der Empfindungen auf Verschmelzungen, die mit dem einen Gliede über die Empfindung hinausgeht, so stand doch ein Teil der neueren Psychologie nicht an, sie mit der Naivetät der antiken Psychologie für ein wirkliches Geschehen zu nehmen. Fassen wir das eben Gesagte zusammen, so gelangen wir zu dem Resultate, dass die Empfindungen, die wir lokalisieren, im allgemeinen gerade zu den stärker betonten gehören — eine Thatsache, deren Bedeutung erst im nächsten Paragraphen ersichtlich wird.[3])

Anmerkung 1. Wir lokalisieren Schmerzempfindungen häufig in Knochen, Zahnkanten, Haarspitzen u. s. w., also in Stellen, die offenbar ausserhalb der wirklichen Erregungsregion liegen. Während der Amputation scheint der heftigste Schmerz von dem bereits abgetrennten Teile des Gliedes auszugehen; an Koxalgie Leidende verlegen regelmässig während des ersten Stadiums der Krankheit den Schmerz in das Kniegelenke, statt in die Hüfte. Reizungen der Niere erzeugen Schmerzempfindungen in der Ferse, Gehirnreizungen werden in die Extremitäten lokalisiert. Dass nach dem Verluste eines Leibesgliedes oft noch geraume Zeit hindurch Empfindungen in dieses Glied lokalisiert werden, ist allgemein bekannt. Nach der künstlichen Nasenbildung wird die Berührung der plastischen Nase längere Zeit hindurch noch auf die Stirnhaut verlegt. Bei abnormen Hautzuständen

versetzt der Kranke jeden Eindruck, der eine Stelle trifft, deren Reizbarkeit herabgemindert ist, an jenen Ort, der im normalen Zustande dem geringeren Erregbarkeitsgrade entsprach (Wundt, Beitr. S. 47). Hat sich irgend eine konstante Schmerzempfindung an eine bestimmte Stelle lokalisiert, so entsteht die Neigung, Schmerzempfindungen auch aus anderen Stellen ebendahin zu lokalisieren. Verwundete glauben jede schmerzhafte Berührung ihres Leibes an der wunden Stelle zu empfinden. Reizung des Ellbogennerven in seinem Verlaufe wird als Empfindung des Ameisenlaufens in die Fingerspitzen verlegt. Dass die Lokalisation infolge geregelter Übung an Genauigkeit ganz ausserordentlich gewinnt, haben die Experimente der Psychophysik deutlich gezeigt. Was den im Text an letzter Stelle erwähnten Punkt betrifft, so hat insbesondere Lotze in geistreicher Weise nachgewiesen, wie wir durch Lokalisierung von Druckempfindungen in unsere Kleidungsstücke zu einem gewissen Gefühle erweiterter Persönlichkeit gelangen (Mikrok. II, S. 200 ff.). Berührt man eine Hautstelle mit den beiden verschieden temperierten Spitzen eines Zirkels, nachdem man ihm eine geringere Öffnung gegeben hat, als nach den Weber'schen Messungen zur Unterscheidung der beiden Druckempfindungen nötig ist (§ 93), so erhält man zwar zwei verschiedene Wärmeempfindungen, lokalisiert dieselben aber an ein und dieselbe Hautstelle (Ludwig, a. a. O. I, S. 410). Zu dem Ganzen vergleiche man Hagen, Art. Psychol. in Wagners H. W. B. II, S. 717 ff.

Anmerkung 2. Zur Vollendung der Vorstellung des eigenen Leibes wirkt noch ein zweiter Umstand mit. Unser Leib ist nämlich nicht nur der einzige Gegenstand, der, berührt, ausser der Tast-, auch noch eine Druckempfindung auslöst, sondern er ist auch der einzige Gegenstand, der durch blosse Vorstellungen, durch blosse psychische Energien überhaupt unmittelbar in Bewegung versetzt werden kann (§ 47). Beide Thatsachen lassen sich insofern unter denselben Gesichtspunkt bringen, als die Druckempfindung gewissermassen das Korrelat der Tastempfindung, die Muskelempfindung jenes der inneren Erregung abgiebt, und erhalten erst in der Lehre vom Ichvorstellen ihre Bedeutung und Anwendung. — Der Mensch erwirbt sich eine weit genauere Kenntnis des eigenen Leibes als das Tier, was bei der Bedeutung der Vorstellung des Leibes für die Entwickelung des Ichvorstellens von grösster Tragweite ist. Dem Menschen gewährt nämlich schon seine aufrechte Stellung einen vollständigeren Überblick, die freie Beweglichkeit der Hand eine allseitigere Durchforschung der Leibesoberfläche, die ihrerseits leisen Berührungen allenthalben offen steht. An allgemeiner Beweglichkeit übertreffen wohl einige Tierklassen den Menschen, allein dieser Vorteil geht wieder dadurch verloren, dass die Bewegungen des Tieres in ungleich geringerem Grade, als die des Menschen, aus der ursprünglichen Massenhaftigkeit heraustreten (§ 47).

Anmerkung 3. Die antike Psychologie sah sich infolge ihrer Auffassung der Einfachheit der Seele (§ 12 Anm.) der Frage nach dem Entstehen der Lokalisation ganz enthoben, ja sie benützte das Phänomen selbst zum Beweise für die von ihr behauptete Allgegenwart der Seele im Leibe, wie dies insbesondere bei Plotin der Fall ist (Enn. IV, 2, 2, conf. IV, 4, 19 und IV, 7, 7). Der Versuch, die Behauptung der Verbreitung der Seele durch den ganzen Leib mit der Abweisung des Materialismus in Verbindung zu erhalten, bildete eine der schwierigsten Aufgaben der neuplatonischen und patristischen Psychologie. Augustin geht über das Problem der Lokalisation mit der einfachen Bemerkung hinweg, dass, wenn schon der Leib an einer Stelle leiden könne, an der er nicht ist (wie beim Sehen das Auge am Objekt selbst leidet), es umsoweniger der Seele zugemutet werden

könne: *ut eam lateat, corporis passio, si non ibi jaceat, ubi passio ipsa contingit* (de quant. an. c. 30). Das eigentliche Problem tritt erst mit der Auffassung der Seele als quantitativ einfacher Substanz hervor, und in diesem Sinne begegnen wir ihm auch zum erstenmale bei Descartes (Princ. I, 67), dem es indessen als Axiom galt, dass die Seele die somatischen Vorgänge sich nicht nach deren Lokalität im Leibe, sondern den entsprechenden Hirnbildern gemäss vorstelle (Pass. I, 13). Interessant ist es, dass schon bei diesem Erklärungsversuche der Grundgedanke unserer Theorie anklingt (l. c. 71), wobei nur freilich wieder vorausgesetzt wird, dass alles, was auf Rechnung der Ausdehnung kommt, gleich ursprünglich nicht als Empfindung, sondern als Aussending oder Modifikation eines Aussendinges aufgefasst werden müsse. Die bei der Lokalisation unterlaufenden Täuschungen benutzt D. zur Bekämpfung der Behauptung der unmittelbaren Verbreitung der Seele durch den ganzen Leib (ib. IV, 196). Reid erkennt zwar ganz richtig die Verschiedenheit der Lokalisation der Empfindung von der Empfindung selbst, bleibt aber bezüglich der Erklärung derselben einfach bei seiner gewöhnlichen Berufung auf die *constitution of our nature* stehen (a. a. O. VI, 12, p. 233). Der Versetzung der Lokalisation aus den Problemen unter die Principien begegnen wir bereits bei G. Stahl; in den spiritualistischen und spiritualisierenden Theorien der Neuzeit bildet sie geradezu einen stehenden Punkt (man vergl. Fischer, a. a. O. S. 142; Autenrieth, a. a. O. S. 411; Eschenmayer, a. a. O. § 31, u. a.). Krause brachte sie mit der Hypothese des Ätherleibes in Verbindung (Krause, Anthr. S. 38; Lindemann, a. a. O. § 41) und Fortlage erblickte in der Lokalisation nur einen Nachklang der plastischen Kraft des Organismus. Der Materialismus scheint das Problem der Lokalisation bisher viel zu leicht genommen zu haben; die blosse Annahme centrifugaler Ströme neben den centripetalen des Reizes selbst (Noack, Ps. I, 1, S. 12) langt jedenfalls nicht aus. Eigentümlich erscheint es, dass bereits La-Mettrie die Lokalisation aus der Umdeutung der Empfindungsqualität auf den Erregungsort zu erklären versucht hat (Lange, Gesch. d. Mat. S. 169). In neuerer Zeit haben Ulrici (Leib und Seele S. 220) und I. H. Fichte (Psych. S. 342) die Möglichkeit der Erklärung des Lokalisationsprozesses vom Standpunkte des einfachen Substanzbegriffes der Seele geradezu geleugnet. Wenn aber letzterer die Lokalisation dadurch begreiflich zu machen glaubt, dass die Seele alles in ein bestimmtes Raumverhältnis zu dem ihr apriorisch innewohnenden Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes versetzt, so müssen wir doch entgegnen, dass wir in dieser ungelösten Wiedergabe des Problemes selbst keine Erklärung zu erblicken vermögen. Überdies erscheint der Schluss vom Raumsetzen der Seele auf das Ausdehnungsgefühl keineswegs ganz unverfänglich, so lange unter Raumsetzen eben nur „Raumbehaupten“ verstanden wird, und auch die Umsetzung des Ausdehnungsgefühles in ein Ausdehnungsbild behält ihre Schwierigkeiten, so lange dem Ausdehnungsbilde Sicht- und Tastbarkeit abgesprochen wird. Den bloss phänomenalen Charakter der Lokalisation hat neuestens auch Hagemann anerkannt, das Phänomen selbst aber aus einem unbewussten „Streben der Seele nach Zweckmässigkeitsgründen“ abzuleiten versucht (a. a. O. S. 47). In Anerkennung des Problemes sowohl, als in der Anbahnung seiner Lösung steht uns unter den neueren englischen Psychologen jedenfalls Bain am nächsten (Ment. and mor. Sc. p. 101), wenn er auch, ohne sich zu der Annahme qualitativer Differenzen der Druck- und Muskelempfindung zu entschliessen, seiner Theorie eine blosse Association der unter sich gleichen Druckempfindungen mit differenten Tast- und Gesichtsempfindungen zu Grunde legt

(Sens. and Int. p. 394 et seq.). Gegen unsere Theorie erhebt man gewöhnlich den doppelten Vorwurf, dass sie auf zu künstlichen Operationen beruhe und trotzdem doch in der Hauptsache nicht ausreiche. Die Berechtigung des ersten Vorwurfes hängt offenbar von der Bestimmung dessen ab, was man eben als ursprünglich gegeben gelten lassen will; je exakter dieses gefasst wird, um so höher hinauf muss sodann die Erklärung der Lokalisation geschoben werden. Die Physiologen sind bei der genauen Bestimmung dieses Punktes den Psychologen mit gutem Beispiel vorangegangen und haben infolge der Untersuchungen Webers, Hagens, Volkmanns, Domrichs, Lotzes u. a. die ohnedies ungenauen Phrasen von der objektivisierenden Tendenz der Nervenfaser und dem Gesetze der excentrischen Erscheinung beiseite gelegt. Jessens Berufung auf „Erinnerungen des Schenkelnervens an das amputierte Bein“ (a. a. O. S. 153) dürfte ziemlich isoliert geblieben sein. Lotze traf ein glückliches Gleichnis, indem er die Seele die Geburtsstätten ihrer Empfindungen aus deren Qualität so erkennen lässt, wie wir auf einer Messe die Nationalität der Besucher an deren Äusserem bestimmen, ohne nach dem Thorzettel zu fragen (Art. Seele in Wagners H. W. B. III, S. 174). Der andere Einwurf betont gewöhnlich, dass unsere Theorie darum das Problem nicht zu lösen vermöge, weil sie den Leib eben nur identisch nehme mit der Vorstellung des Leibes. Allein dass unter dem Leibe nur die Vorstellung des Leibes zu denken sei, haben wir nirgends behauptet, wenn wir allerdings auch hier wie überall festhielten, dass wir den Leib nur durch die Vorstellung des Leibes wissen. Die Aufgabe der Psychologie geht auf die Erklärung der psychischen Phänomene, und in diesem Sinne ist ihr auch der Leib ein psychisches Phänomen; dass dieses Phänomen den Schein eines von der blossen Erscheinung Unabhängigen annimmt, ist ein Zug, der ihm mit allen Phänomenen gemeinsam ist, die aus Empfindungen hervorgehen, und der uns hier nicht mehr überraschen kann, nachdem wir erkannt haben, dass Vorstellungen räumlich erscheinen können, die selbst nicht im Raume sind. Valentin machte gegen die von uns vertretene Ansicht die Thatsache geltend, dass auch bei angeborenem Mangel einer Extremität das — „entschiedene Gefühl ihres Vorhandenseins nicht fehle,“ und C. G. Carus verwertete dieselbe in einem uns entgegenstehenden Sinne, allein schon Spiess zog die von Valentin behauptete Thatsache mit Recht in Zweifel (a. a. O. S. 49). — Man vergleiche zu dem Ganzen unter den älteren Psychologen insbesondere Tiedemann (a. a. O. S. 423), unter den neueren Waitz (Lehrb. § 19) und George (Die fünf Sinne S. 12).

§ 101. Projektion der Empfindung.

Der Projektion liegt die phänomenale Thatsache zu Grunde, dass wir gewisse Empfindungen in die Aussenwelt verlegen, indem wir sie nicht als das, was sie sind, d. h. nicht als Vorstellungen, sondern als Eigentümlichkeiten und Vorgänge an den Aussendingen auffassen. Betrachten wir die betreffende Gruppe von Empfindungen näher, so finden wir, dass, während die Lokalisation sich im Gebiete der stärker betonten Empfindung vollzieht, die Projektion in dem der tonlosen Empfindung Platz greift. Dies festzuhalten ist darum von besonderem Belang, weil dieser Umstand allein schon dazu dient,

ein gefährliches Missverständnis fern zu halten. Die Empfindung nämlich, die projiziert wird, wurde nicht zuvor lokalisiert; die Projektion schliesst keine Entlokalisierung in sich, sondern beide Vorgänge verteilen sich auf zwei verschiedene Empfindungsgruppen. Die Empfindung wird nicht erst in den Leib hinein, dann aus dem Leibe hinaus in die Aussenwelt verlegt, sondern eine an sich beziehungslose Empfindung nimmt eine Beziehung an zu dem Raumschema entweder des Leibes oder der Aussenwelt. Lokalisation und Projektion sind nicht zwei Perioden eines Prozesses, sondern zwei Prozesse, die sich gleichzeitig nebeneinander in verschiedenen Regionen der Empfindung vollziehen. Demgemäss wird nun auch die Projektion durch drei Voraussetzungen bedingt, die sie als Momente in sich schliesst: eine Empfindung, die in die Anschauung des Leibes eintritt, eine zweite Empfindung die nicht lokalisiert wird, und eine Raumreihe, die sich zwischen beide einschiebt. In diese drei Funktionen teilen sich für gewöhnlich drei Empfindungsklassen nach ihren bekannten Eigentümlichkeiten: die Druckempfindung bezeichnet den Leib, die Tastempfindung signalisiert das Aussending, die Muskelempfindung konstruiert die Raumreihe zwischen beiden. Der erste Punkt ist aus dem vorangehenden Paragraphen klar, die beiden anderen bedürfen einer näheren Erörterung. Gesetzt, der Berührung einer Leibesstelle durch ein Tastglied entspreche die Druckempfindung a′, die Tastempfindung a und die Muskelempfindung α aus der Stellung des tastenden Gliedes. Führt man nun das Tastglied vom Leibe weg, so dass die Berührung aufhört, so verschwinden a′ und a sofort und an die Stelle des α treten successiv die Muskelempfindungen β, γ, δ, ε, die unter den bekannten Voraussetzungen die Form der Raumreihe annehmen. Macht sich nun bei ε die Tastempfindung b geltend, so wird b nach ε verlegt und b wird von a′ durch die Raumreihe β γ δ getrennt, d. h. von der durch a′ bezeichneten Leibesstelle eine Strecke weit entfernt, also ausser dem Leibe vorgestellt. Aus dem an sich unlokalisierten b wird das projizierte b, indem b zu dem Leibe in ein Raumverhältnis, und zwar in das Raumverhältnis eintritt, das ihm die Reihe α, β, γ, δ, ε bezüglich des a′ vorzeichnet. Dieser ganze Vorgang ist so einfach und muss auch so einfach genommen werden, dass die Frage: Warum führt die Muskelempfindung über den Leib hinaus in den äusseren Raum, und warum wird die Tastempfindung eine Determination dieses Raumes, von einer Verwechselung des Prozesses mit dem Produkte zeigen würde. Die Muskelempfindung wird nicht in einen fertigen Raum projiziert, sondern konstruiert einen Raum, in den die Tastempfindung projiziert wird. Der Gesamtvorstellung

a' a α giebt a' die Beziehung auf den Leib, β wird neben α vorgestellt und, weil frei von allen Beziehungen auf den Leib, als eine leere Stelle neben und ausser dem Leibe; von einer eigentlichen Projektion des β zu sprechen, hindert der Umstand, dass die Projektion auf das Aussending gerichtet ist, die Muskelempfindung aber nur das Raumschema vorzeichnet, in das sich die Tastempfindung einstellt. Aber auch die Tastempfindung b vertauscht, indem sie projiziert wird, keineswegs ein Prädikat, das ihr bereits zukam, gegen ein anderes, das sie in der Projektion annimmt, denn die Empfindung b wurde, bevor sie projiziert wird, nicht als blosse Empfindung oder blosse Vorstellung vorgestellt, und zwar schon darum nicht, weil die innere Wahrnehmung sich später als die Projektion entwickelt. Die Tastempfindung verhält sich zur Projektion genau ebenso, wie die Druckempfindung zur Lokalisation; das Aggregat der Druckempfindungen wird zur Vorstellung des Leibes, indem es in ein Raumgewebe eingeht, in das sich Körper- und andere Empfindungen einstellen; das Raumschema der Tastempfindungen wird zur Vorstellung des Aussendinges nicht dadurch, dass es eine neue Bedeutung in sich entwickelt, sondern dadurch, dass es eine neue Beziehung zu einem anderen, dass es die Raumbeziehung zum Leibe annimmt. Was endlich die Tastempfindung a betrifft, so spielt dieselbe nur eine sekundäre Rolle, indem das Hart oder Weich, das ihren Inhalt bildet, infolge der Verschmelzung des a mit a' auf den Leib bezogen wird und lediglich dazu dient, der Vorstellung dieses ein Merkmal zuzuführen, das ihm mit dem Aussendinge gemeinschaftlich ist. Gleichwohl aber ist diese Mitwirkung nicht zu gering anzuschlagen, denn wenn wir auch den Leib nicht durch die anfragende Tast-, sondern durch die antwortende Druckempfindung vorstellen und demgemäss gewissermassen die Haut mit passiver Weheleidigkeit der Aussenwelt entgegentragen, verdankt der Leib doch nur der allseitig fortgeführten Betastung jene Geschlossenheit, die ihn wie eine hohle Form aus der Aussenwelt ausschneidet (§ 95) und die der Drucksinn sodann gegen den Tastsinn von Schritt zu Schritt reagierend von innen her ausfüllt (§ 100). Dass mit der Projektion der Tastempfindung die Vorstellung des Aussendinges nicht schon vollendet sei, ist allerdings richtig, aber für die gegenwärtige Untersuchung ohne weitere Bedeutung, es wäre denn, dass man die Differenz beider zu einem Einwurfe gegen die alte Raumtheorie benützen wollte. Dieser galt nämlich der Raum, in den wir projizieren, der äussere Raum, als der einzige Raum, als der wirkliche Raum (§ 96) und als Aussen- oder wirkliches Ding das, was wir infolge der äusseren Wahrnehmung in diesen Raum

projizieren. Dies war schon insofern ungenau, als zur Vorstellung des Aussendinges als Ding und nicht bloss als Äusseres, wie eben erwähnt, die blosse Projektion nicht ausreicht, weil die Projektion als solche das Gefühl der Abhängigkeit im Haben der Empfindung nicht in sich schliesst, das der Vorstellung des Aussendinges eigentümlich ist. Es war aber auch geradezu falsch, weil wir unseren Leib wohl als räumlich und als im äusseren Raum befindlich, aber keineswegs — mindestens so lange wir bei der ursprünglichen Auffassung verbleiben — als Aussending vorstellen. Unser Leib bewegt sich im äusseren Raume, wie ein Schiff in einem fremden Meere, das den Raum, den es eben einnimmt, mit der Flagge seiner eigenen Souveränität deckt. Ja selbst dann, wenn wir das Tastglied von einer Stelle des Leibes nach einer zweiten hinüberführen, und das oben aufgestellte Schema sich infolge des Eintrittes der Druckempfindung b′ bei ε symmetrisch abschliesst, treten die beiden Vorstellungskomplexe an den Enden der Raumreihe einander nicht wie Leib und Aussending entgegen, sondern stellen sich, wie zwei verschiedene Punkte eines Continuums, in das gemeinschaftliche Ganze der Anschauung des Leibes ein. Wird hingegen eine Leibesstelle infolge abnormer Einwirkungen der Empfänglichkeit für den Reiz der Berührung und damit der charakteristischen Signatur durch die Druckempfindung verlustig, so stellt sich uns sogleich der Widerspruch ein, einen mit dem Ganzen des Leibes zusammenhängenden Teil nicht als Leibesglied, sondern als Aussending aufzufassen — ein Fall, der uns in doppelter Beziehung interessiert: einmal, weil er uns in der Entfremdung eines Leibesgliedes den Gegensatz zu der § 100 erwähnten Verinnerlichung eines Aussendinges darbietet, und sodann, weil er den Erklärungsgrund für das Grauen abgiebt, das uns diese Entfremdung einflösst, und das sich bei Tieren und Seelenkranken bis zu einem Wüten gegen einzelne Teile des eigenen Leibes steigern kann. Die Weiterverfolgung dieses Punktes führt uns zu jenen Fällen, in denen Projektion und Lokalisation gewissermassen in Konkurrenz treten, was wieder auf doppelte Weise geschehen kann. Einfacher gestaltet sich nämlich das Verhältnis dort, wo Projektion und Lokalisation successiv lokal auseinander treten; verwickelter wird es, wo diese Succession sich an derselben Stelle vollzieht. Der erste Fall enthält manches interessante Detail. Bedienen wir uns zum Tasten einer Sonde so lange, bis sie uns „handlich“ geworden ist, so wechselt unsere Auffassung zwischen der Projektion der Tastempfindung vor das Ende der Sonde und der Lokalisation der Druckempfindung aus dem Festhalten derselben in die Handfläche, und wo

sich dieser Wechsel schnell vollzieht, kann es selbst zu dem Anschein der Gleichzeitigkeit beider Empfindungen kommen. So lange ein Zahn in seiner Zelle festsitzt, erzeugt seine Berührung bloss eine Tastempfindung, die unmittelbar vor seine Oberfläche projiziert wird, wird er hingegen wackelig, dann kommt noch eine Druckempfindung hinzu, die in jene Stelle lokalisiert wird, wo seine Wurzel die Zelle berührt.[1]) Treten in diesen Fällen die beiden Empfindungen räumlich auseinander, so stellen sie sich in denen der zweiten Gruppe unmittelbar aneinander. Bringen wir nämlich ein Tastglied mit einem äusseren Objekte in innigere Berührung, so geben wir uns bald dem Eindrucke der Berührung passiv hin und lokalisieren sodann die Druckempfindung in die berührte Hautstelle, reagieren bald wieder durch leise Bewegungen oder Bewegungsversuche gegen den Druck und projizieren sodann die Tastempfindung unmittelbar vor das tastende Glied. Ist nämlich α die Muskelempfindung, welche der Stellung des Gliedes während der Druckempfindung a′ entsprach, und β die der Tastempfindung a entsprechende Muskelempfindung, so bilden $\alpha\beta$ ein Nebeneinander, in dem α die Druckempfindung a′, β die Tastempfindung a in sich aufnimmt, und das sich infolge dieser Verschmelzungen auf a′ und a überträgt. Das Hin- und Hervibrieren zwischen der Druckempfindung in dem Gliede und der Tastqualität vor dem Gliede, das sich unter Umständen auch in eine Gleichzeitigkeit beider Auffassungen auflöst, kann in den meisten Fällen recht wohl beachtet werden; für uns hat es das besondere Interesse, dass es uns die bereits erwähnte Umgestaltung des Druckbildes in das Tastbild samt den dabei sich einstellenden Täuschungen erklärt.[2]) Wollte man noch über diesen Punkt hinausgehen, indem man sich zwei Tastglieder in gegenseitiger Berührung denkt, so käme man aus der Konkurrenz zwischen successiver Lokalisation und Projektion zu der Vereinigung zweier gleichzeitigen Lokalisationen. Legen wir z. B. die Fingerspitzen der beiden Hände aufeinander, so bietet sich uns ein kleines Rätsel dar, das wir für gewöhnlich dadurch lösen, dass wir die Fingerspitzen der beiden Hände abwechselnd in Thätigkeit und Ruhe versetzen. In jedem der beiden Fälle erhalten wir eine Gesamtvorstellung, die sich aus der Muskelempfindungsgruppe der kombinierten Bewegung, der Druckempfindung des einen und der Tastempfindung des anderen Gliedes, zusammensetzt, doch so, dass in den beiden Gesamtvorstellungen die homogenen Teilvorstellungen unter einander Gegensätze enthalten. Fasst man diese Gesamtvorstellungen etwas näher ins Auge, so erkennt man leicht, dass jede derselben die Bedingungen der Lokalisation in sich schliesst,

indem die Tastempfindung, die hier das gedrückte Glied selbst zum Gegenstande hat, mit jener Druckempfindung verschmolzen ist, welche sie für die Vollendung des Raumschemas des Leibes in der bereits erwähnten Weise in Anspruch nimmt. Das Resultat des ganzen Vorganges geht also dahin, dass wir in diesem Falle zweier Leibesstellen im Verhältnis des Aneinander bewusst werden, gerade so, wie wir in dem oben behandelten Falle derselben in jenem des Auseinander bewusst wurden. Die Konkurrenz einer Projektion vor ein Glied mit einer Lokalisation in das betreffende Glied könnte sich demgemäss nur dann einstellen, wenn die Empfänglichkeit eines der beiden Glieder für Druckempfindungen entweder gänzlich aufhören oder zu einem Grad herabsinken würde, der dem des anderen weit nachsteht, wobei gewisse bisher wenig beachtete physiologische Differenzen zur Geltung gelangen könnten.[3])

Projiziert werden zunächst und unmittelbar nur Tastempfindungen, weil die Tastempfindung allein geeignet ist, in das der Projektion zu Grunde gelegte Verhältnis zu der Druckempfindung zu treten, wobei ihr das distinkte Eintreten in den vollen Klarheitsgrad und das auffallend schnelle Ausklingen wesentlich zu statten kommt. Der Gesichtssinn stützt sich in seinen Projektionen auf den Tastsinn, auf dessen Beihilfe er ja auch bezüglich der Lösung des Mysteriums des Leibes und des Rätsels der Tiefendimension (§ 95) verwiesen ist. Hat der Gesichtssinn aber einmal seine Schule durchgemacht, dann überflügelt der Schüler bald den Lehrer, freilich nicht, ohne in verwickelteren Fällen auf das entscheidende Urteil des Meisters verwiesen zu bleiben. Gleich der Hand zieht das Auge seine Linien vom Leibe weg in die verschiedenen Tiefen des Raumes an den interesselosen Gegenständen vorüber, um am Ende seiner Bahn des begehrten Objektes teilhaftig zu werden. Auf mehr angedeuteten als wirklich zu Ende geführten Bewegungen beruhen die Projektionen des Gehöres und des Geruches. Bei den ersteren suchen wir durch leise Bewegungen des Kopfes und selbst des Rumpfes zuerst jene Stellung aufzufinden, bei welcher der Schall am deutlichsten vernommen wird; die so gewonnene Richtung benützen wir sodann, um durch die Zunahme der Empfindungsintensität bei Verfolgung derselben ein Urteil über die Entfernung zu gewinnen, welche letztere wirklich zu durchmessen wir dem Tastsinne überlassen. Ähnliches gilt, nur in geringerem Grade der Bestimmtheit, auch von dem Geruche, bei dem übrigens die specifische Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit selbst ebenso projiziert wird, als bei dem Wärmesinne. Eigentümlich und für die betreffenden Sinne charakteristisch ist es hierbei, dass

beim Sehen die Augen so eingestellt werden, dass ihre Achsen sich in dem Objekte durchkreuzen, beim Hören hingegen dem Kopfe eine Stellung gegeben wird, die das eine Ohr der Schalllinie zu-, das andere abwendet, während beim Riechen die Duplizität des Organes gar nicht zum Vorschein kommt. Auge, Ohr und Nase wenden sich ihren Eindrücken zu und vermögen sowohl denselben scheinbar entgegenzugehen, als auch den Leib zu veranlassen, sie ihnen wirklich entgegenzutragen; aber den einzuschlagenden Meridian bestimmt in dem einen Falle das ganze, in dem andern, sozusagen, das halbe Organ, während das Geruchorgan seine Orientierung ziemlich unbestimmt sucht. Dabei geniesst wieder das Auge den Vorteil, in der Regel die tastende Hand auf ihrem Wege und bis an ihr Ziel durch eigene Bewegungen begleiten zu können, während die beiden anderen Sinne in dieser Beziehung vorwiegend wieder an das Gesicht verwiesen sind, daher sich ihre Projektionen meistens an die des Gesichtes so anlehnen, wie diese an die Projektionen des Tastsinnes. Zu alledem kommt noch hinzu, dass Auge und Hand in einen Raum projizieren, den sie selbst entwickeln, während Ohr und Nase in einen Raum projizieren, den sie auf die Autorität anderer Sinne anzunehmen genötigt sind, was wieder damit zusammenhängt, dass Gesicht und Tastsinn Anschauungen, Geruch und Gehör nur raumlose Einzel- oder Gesamteindrücke projizieren.[4]) Geschmäcke werden nur infolge ihrer Verschmelzung mit Tastempfindungen, und nur soweit sie minder betont sind, projiziert (daher die Doppelbezeichnung des Geschmackes in manchen Sprachen). Fasst man alles zusammen, so kann man demgemäss den Schlusssatz des vorigen Paragraphen dahin bestimmter formulieren, dass betonte Empfindungen im Grade ihrer Betonung lokalisiert, unbetonte im Verhältnisse der Bestimmtheit ihres Inhaltes projiziert werden.[5])

Anmerkung 1. Betasten wir einen Gegenstand mit einem Stabe, so projizieren wir die Tastqualität vor das Ende des Stabes und lokalisieren die Druckempfindung in die Finger oder in die Hand. Stossen wir beim Schreiben auf einen Widerstand, so projizieren wir ihn vor die Spitze der Feder und lokalisieren den vermehrten Druck in die Berührungsstellen der Finger; der Fechter empfindet den Stoss an der Spitze des Degens u. s. w. (s. mehrere Beispiele bei Cornelius, a. a. O. S. 618). Drückt man den Augapfel am äusseren Ende, so wird die Druckempfindung an die Berührungsstelle lokalisiert, das Druckbild selbst aber gegen den Nasenrücken hin projiziert.

Anmerkung 2. Unter den Täuschungen, bei denen infolge der Umsetzung der Druck- in die Tastempfindung die Lokalisation in Projektion umschlägt, ist die bekannteste das Doppeltasten eines Kügelchens, das zwischen zwei übereinander gekreuzte Finger eingeschoben wird. Schon Aristoteles erwähnt derselben wiederholt (Probl. XXXV, 10 und de insomn. 2), Tourtual hat sie

ausführlich besprochen (a. a. O. S. 250). Analogerweise erscheint auch ein Lineal schief, wenn wir es senkrecht über die Lippen legen und dabei die Oberlippe nach einer Seite hin zerren.

Anmerkung 3. Nach E. H. Webers Untersuchungen projiziert in solchen Fällen regelmässig das nervenreichere Glied seine Tastempfindungen auf das ärmere, das bewegte auf das unbewegte, das frische auf das ermüdete, das normal temperierte auf das ungewöhnlich temperierte (a. a. O. S. 557). Sind die beiden einander berührenden Glieder verschieden temperiert, so erscheint das nervenärmere dem nervenreicheren bezüglich der Tastqualität und umgekehrt dieses jenem bezüglich der Wärme als Aussending. Bei Berührung der Augenbrauen empfinden wir den Temperaturgrad der berührenden Hand an den Brauen und die Berührung der Brauen nicht an diesen, sondern an der Hand.

Anmerkung 4. Genauer ausgedrückt müsste man sagen, dass das einzelne Auge in jener Richtung projiziert, welche der vorderen Richtungslinie eines Strahlenbündels entspricht, das seine Vereinigung in dem erregten Netzhautpunkte findet (Ludwig, a. a. O. I, S. 323). Das Ohr projiziert in der Richtungslinie, welche durch die Verlängerung des Gehörganges bei jener Stellung des Ohres gegeben ist, in welcher die Empfindung die grösste Stärke erlangt. Die Projektionsgesetze des Gehöres sind demnach sehr einfach. Die Entfernung wird nach der Stärke, die Richtung nach der Stellung des Ohres und weiterhin des Kopfes bestimmt. Darum werden an sich schwache Töne, wie z. B. das Summen einer Biene, in der Regel weiterhin projiziert, als es der Fall sein sollte. Donnerschläge scheinen um so näher, je stärker sie sind. Glauben wir einen Schall für stärker halten zu sollen, als er wirklich ist, so erscheint er uns als näher. Bei grösserer Entfernung der Schallquelle wird die Projektion, auch was die Richtung betrifft, unsicher; den Ort, den eine steigende Lerche in der Luft einnimmt, bloss dem Gehöre nach zu bestimmen, gelingt nicht leicht. Nach Ed. Webers Beobachtungen sollen bei fehlendem oder schwingungsunfähig gewordenem Trommelfell die Töne nicht mehr projiziert, sondern in den Kopf lokalisiert werden (Ludwig, ebenda S. 380; vergl. auch Cornelius, a. a. O. S. 620). Auch unter normalen Verhältnissen wird verworrenes, gleichmässig andauerndes Geräusch bald in den Kopf lokalisiert, bald nach aussen projiziert. Auch die Nachbilder der projizierenden Sinne werden, wenn auch ganz unbestimmt, projiziert, Nachbilder des Gesichtes ohne abmessbare Tiefe, so dass Nachbilder verschieden entfernter Gegenstände gleich weit entfernt erscheinen (Fechner, Psychoph. II, S. 172). Auf einige psychologisch interessante Erscheinungen dieser Art hat neuerdings A. W. Volkmann aufmerksam gemacht (Physiol. Unters. im Gebiete d. Opt., Leipzig 1863, I, S. 144 ff.).

Anmerkung 5. Neugeborene Kinder projizieren noch nicht, schliessen ihre Augen nicht vor dem auf sie losgehenden Gegenstande, wenden ihr Ohr der Schallquelle nicht zu u. s. w. In dem halbbewussten Zustande vor oder nach einer Ohnmacht, kurz vor dem Einschlafen, bei heftigem Schwindel, während tiefen Nachdenkens hört auch der Erwachsene, wenigstens teilweise, auf, zu projizieren (Waitz, Lehrb. S. 71, Grundl. S. 97). Chesseldens Operierter projizierte seine Gesichtsbilder anfänglich ganz nach Art der Tastbilder, d. h. unmittelbar vor das Auge, und klagte, von ihnen bedrängt zu werden; der von Franz operierte Blindgeborene versetzte, nachdem er auch von dem Schielen seines linken Auges befreit worden war, eine Zeit lang alle Objekte zu weit nach rechts (Waitz, Lehrb. S. 251, Grundl. S. 98; Lotze, Med. Ps. S. 419; A. W. Volkmann, Art. Sehen,

a. a. O. III, S. 344). Manche Empfindung projizieren wir voreilig und nehmen sodann nach genauerer Prüfung die Projektion zurück. So wird z. B. die bekannte Figur des Adergeflechtes im Auge, sowie das Druckbild, und werden überhaupt die meisten entoptischen Erscheinungen projiziert. Auch dass wir die Traumbilder projizieren, spricht für den rein psychischen Ursprung der Projektion, wie bereits Troxler richtig bemerkt hat („Dass die Scene im Traume von dem Individuum als ausser sich angeschaut wird, ist der beste Beweis, dass das Individuum auch im wachen Zustande alles nur in sich anschaut.“ [Org. Phys. S. 48.]). Bei der Projektion der Nachbilder kommen bisweilen eigentümliche Modifikationen vor, die mit dem eben Gesagten einigermassen zusammenhängen. Erzeugen wir z. B. das Nachbild eines rechtwinkeligen Kreuzes, und halten wir vor das Auge eine Fläche geneigt zur Richtung der Sehachse, so erscheint uns das Kreuz schiefwinkelig, d. h. so wie ein auf der Fläche befindliches rechtwinkeliges Kreuz uns erscheinen würde.

Eine der ältesten Theorien, zugleich für viele spätere massgebend, ist Hobbes' Versuch, die Projektion aus der Reaktion gegen die Reizbewegung zu erklären, wodurch das Empfundene in die Richtung dieser Reaktion verlegt wird, während der Schmerz, den Hobbes aus einem Eingriffe der äusseren Bewegung in die Bewegung der Lebensgeister erklärt, an dem Orte dieser Störung lokalisiert bleibt (Elem. philos. XXV, 2 u. 12, de hom. XI, 1, Lev. 1). Spinoza denkt sich die Projektion dadurch begründet, dass die Qualität der Empfindung, die aus der Einwirkung eines Aussendinges auf den Leib entsteht, aus den Qualitäten jenes und dieses gemischt ist und dadurch Veranlassung giebt, so lange an einen Körper ausser dem Leibe zu denken, als die Empfindung nicht in ihre ursprüngliche, bloss dem Leibe entsprechende Qualität zurückkehrt (Eth. 2, prop. 17 und 18). Reid versetzt sich dem Probleme der Projektion gegenüber in ein eigentümliches Verhältnis, indem er einerseits anerkennt, dass die Lage des Aussendinges als solche keinen Gegenstand der Empfindung abgeben könne, andererseits aber doch mit der Empfindung selbst unzertrennlich zusammenhänge. Die Lösung geschieht leider, wie in allen ähnlichen Fällen, durch die einfache Berufung auf ein Gesetz der Einrichtung unseres Gemütes, das der Empfindung die Vorstellung der Lage notwendig beigesellt und beide zu einer Impression vereinigt (Inq. VI, 8, p. 187-190). Condillac muss wohl als derjenige bezeichnet werden, der das Problem der Projektion zuerst in seiner ganzen Bedeutung scharf auffasste (Tr. des sens. I, 11, § 1, II, 7, § 16 und IV, 8, § 2, auch Extr. rais. p. 228), wenn auch die Art, wie er es durch Berufung auf den Tastsinn auflöst, von mehrfacher Inkonsequenz zeigt. Erwähnt zu werden verdient, dass Condillac schwächere Empfindungen bloss projiziert, stärkere auch lokalisiert werden lässt (a. a. O. II, 7, § 16), und dass er hierbei auch auf den Unterschied zwischen dem Betasten des eigenen Leibes und dem äusserer Objekte zu reden kommt (ebenda 4, § 2). In der Identitätslehre wurde die Projektion einfach mit dem Hinweis auf die Natur der betreffenden Sinne: „ihr Objekt in die Äusserlichkeit zu versetzen“, abgethan. Ebenso leicht nimmt Fortlage die Frage, wenn er sie mit einer blossen Berufung auf die Bereitwilligkeit des Einbildungstriebes, bei jedem Sinnesorgane die Empfindung in die Aussenwelt zu versetzen, lösen zu können glaubt (a. a. O. II, S. 337). Dass auch Hegels Behandlung der Projektion nicht über die blosse Wiedergabe des Problemes selbst hinausgeht, wurde bereits § 99 Anm. 2 gezeigt. Wenn endlich in neuerer Zeit A. Lange das Problem der Projektion mit der Frage beseitigen zu können meinte: wesshalb denn alle übrigen Bilder in dem einzigen

Bilde des Körpers stecken sollten, da doch die Gegenstände der Aussenwelt keineswegs in dem wirklichen Körper stecken? (Gesch. d. Mat. S. 486), so führt dies auf das im Texte eingangs erwähnte Missverstandnis zurück. E. v. Hartmann postulierte auch für die Projektion eine unbewusste instinktive und darum teleologisch motivierte psychische Thätigkeit (a. a. O. S. 270), womit auch Hagemann im ganzen übereinstimmt, der zwar die Notwendigkeit einer psychologischen Erklärung der Projektion aufrecht hält, sie aber mit der Berufung des Hingewiesenwerdens der Seele auf die Aussenwelt geliefert zu haben meint (a. a. O. S. 50). Die ältere Psychologie half sich in der Regel mit dem einfachen Axiome durch, dass die niederen Sinne lokalisieren, die höheren projizieren (z. B. Weber, a. a. O. S. 88), was selbst als blosse Bezeichnung des Faktums ebenso ungenau ist, als die analoge Formel der älteren Psychologie: dass immer in der Richtung projiziert werde, in welcher die Erregung an das Organ herantritt (vergleiche Helmholtz, Ph. Opt. S. 616). In den Erklärungsversuchen der Projektion sind im ganzen die Physiologen den Psychologen vorangegangen (s. bes. J. Müller, Lehrb. II, S. 268; E. H. Weber, Art. Tastsinn in Wagners H. W. B. III, 2, S. 482; Hagen, ebenda Art. Psychol. S. 720; Lotze, Med. Ps. 368); unter den Psychologen ist nächst Waitz besonders George hervorzuheben, der nur leider die Frage nach der Projektion mit der nach dem Bewusstwerden selbst zusammenfliessen lässt (Lehrb. S. 254 und 402). Gegen unsere Erklärungsweise erhob Fischer den Einwurf, dass, wenn die Projektion auf blosser Angewöhnung beruhen sollte, es uns immer freigestellt bleiben müsste, sie auch zu unterlassen, weil kein Schluss sich so habilitieren könne, dass er gar nicht mehr zurückgenommen werden könnte (a. a. O. S. 204). Bezüglich dieses Bedenkens, sowie des Zweifels, ob die Muskelempfindung zu dem ihr zugemuteten Dienst die genügende Bestimmtheit der Qualität besitze, können wir nur auf unsere Erwiderungen bei früheren Gelegenheiten zurückweisen. Einen gegründeteren Einwurf jedoch scheint die bekannte Thatsache abzugeben, dass manche Tiere schon wenige Stunden nach ihrer Geburt sich den Objekten der Aussenwelt mit einer Sicherheit zubewegen, die ohne vorausgegangene Projektion kaum zu begreifen ist. (Galens oft citiertes Böcklein, s. Galen de locis VI, 6; andere Beispiele bei Burdach, Bl. I, S. 104). Dem gegenüber möchten wir auf drei Umstände hinweisen: erstlich, dass schon die Bewegungen des Embryo im Mutterleibe eine, wenn auch dürftige Vorschule der Projektion abzugeben im stande seien (s. einige interessante Beobachtungen bei Kussmaul, a. a. O. S. 11 und 29), zweitens, dass bei einer Beobachtung von aussen her sehr leicht eine blosse Instinktbewegung den Schein einer Handlung annehmen könne, und drittens, dass die angeführten Beispiele eigentlich mehr als die Ursprünglichkeit bloss der Projektion beweisen. Was den ersten Punkt betrifft, so hat seiner richtigen Abwägung die moderne Bezeichnung des Embryo als Pflanze offenbar geschadet; bezüglich des zweiten ist in der Leichtigkeit der instinktiven Auslösung von Bewegungen eben jene Grundlage gegeben, auf der die Projektion sich schnell weiter zu entwickeln vermag; dass endlich das Losgehen des neugeborenen Tieres auf seine Speise ausser der Projektion auch eine ursprüngliche Adaptierung der Leibesbewegungen an ihren Zweck beweisen würde, hat Bain richtig hervorgehoben (Ment. and mor. sc. 50 p. 196, der übrigens auch darauf aufmerksam macht, dass das Küchlein das Aufpicken der Körner nicht vor dem dritten Tage erlernt). Endlich wäre selbst der Gedanke einer durch Vererbung angebildeten Präformation und Prädisposition zu gewissen einfachen Bewegungen infolge bestimmter Anschauungen nicht geradezu ausgeschlossen; die

neueste Physiologie mindestens hat sich ähnlichen Hypothesen auf verwandtem Gebiete mit Vorliebe zugewendet. — Waitz hat hervorgehoben, dass schon in jeder Raumanschauung eine gewisse Tendenz zum Projizieren enthalten sei, indem in der Projektion eine Lösung der Spannung gegeben sei, in welche uns die Notwendigkeit versetzt, in der Raumanschauung eine Mehrheit entgegengesetzter Vorstellungen auf vollen Klarheitsgraden gleichzeitig zu erhalten (Lehrb. S. 173 und 179; vergl. Schilling, a. a. O. § 34). Das Gegebensein eines specifischen Raumgefühles erkennen auch wir an; involviert uns doch die Raumvorstellung selbst ein Gefühl; aber aus diesem Gefühle allein die Tendenz zum Projizieren abzuleiten, scheint uns darum nicht anzugehen, weil dessen Ausdeutung auf ein Äusseres selbst durch die bereits erworbene Vorstellung eines Äusseren bedingt wird und daher nicht den Entstehungsgrund dieser Vorstellung abzugeben vermag.

* Vergl. Preyer, Die Wahrnehmung der Schallrichtung mittelst der Bogengänge: Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie, Bd. 40, S. 586; Münsterberg, Beiträge zur experimentellen Psychologie, Heft 2; J. v. Kries, Über das Erkennen der Schallrichtung: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I, S. 235 und 488; K. L. Schäfer, Über die Wahrnehmung und Lokalisation von Schwebungen und Differenztönen: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I, S. 300. —

Wir richten hier unsere Aufmerksamkeit noch einmal auf die Beobachtungen an sehend gewordenen Blindgeborenen, deren schon § 95 Anm. 3 gedacht wurde. Neuerdings unterzog E. Rählmann (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 53 ff.) zwei mit Erfolg operierte Blindgeborene einer eingehenden Untersuchung. Der eine war ein intelligenter Mensch von 19 Jahren, „dessen Selbstbeobachtungen Glaubwürdigkeit verdienten". Ein für psychologische Studien gleich gut geeigneter Fall ist nach Rählmann, soweit die ihm zugängliche Litteratur zeigt, bisher nicht beobachtet worden. Der zweite Fall, der ein 14 Jahre altes Mädchen betrifft, gleicht den meisten der in der Litteratur berichteten Fälle, ist jedoch, wie Rählmann hervorhebt, für die Entstehung der koordinierten Augenbewegungen sehr beweisend.

Jener Blindgeborene bekundete vor der Operation eigentümliche atypische Augenbewegungen. Die Bewegungen beider Augen erfolgten häufig ganz entgegengesetzt und brachten entstellendes Schielen hervor. Diese krampfhaft erfolgenden Bewegungen waren ganz von der Art, wie man sie durchweg bei Blinden findet. Helligkeitsunterschiede konnte der Betreffende erkennen. So nahm er, wenn man im halbdunkeln Zimmer eine Kerzenflamme bis über 10 Fuss entfernte und abwechselnd verdunkelte und freiliess, den Unterschied in betreff der Helligkeit wahr. Derselbe unterschied auch die Bewegung der sehr nahe gebrachten Hand, indem er die Richtung dieser Bewegung sicher angab. Doch vermochte er die Finger der Hand nicht zu zählen, auch die Form und Umrisse irgend eines Gegenstandes nicht zu erkennen, sondern nur die Anwesenheit von Gegenständen dicht vor seinen Augen mittelst des Unterschiedes zwischen Hell und Dunkel, d. h. am Schatten, den sie auf sein Auge warfen, wahrzunehmen.

Im Hinblick auf die Gesamtheit der Erscheinungen, welche bei dem Sehenlernen der operierten Blindgeborenen zu Tage treten, hebt Rählmann die interessante Thatsache hervor, dass sich die Gesichtsvorstellungen derselben ganz analog wie beim Kinde entwickeln, dass auch dieselbe Reihenfolge im ersten Auftreten der Augenfunktion und dieselbe Abhängigkeit der letzteren von den Augenbewegungen stattfindet. Gleich nach der Operation, bei den ersten Versuchen

zu fixieren, sind die Augenbewegungen noch ungeregelt, atypisch; die Fixationsrichtung wird schwer gefunden und schwer festgehalten. Augenscheinlich werden die zu der Fixationsstellung erforderlichen Augenbewegungen mühsam erworben und durch Übung gefestigt, ganz so wie beim Kinde, nur dass letzteres viel längere Zeit zu dieser Erwerbung und Einübung gebraucht. Wenn der Blindgeborene nach der Operation zuerst fixiert, verliert er, ganz wie ein Kind in der 5. Lebenswoche, den fixierten Gegenstand leicht aus den Augen, sobald er bewegt wird. Auch ist es ihm schwer, den Gegenstand, den man ihm zeigt, gleich mit den Augen zu finden, d. h. sein Bild mit der *macula lutea* aufzufangen und festzuhalten. Von dem Gesichtsfelde existiert für ihn anfangs nur der mittelst der *macula lutea* hergestellte Teil. Noch schwerer aber als für die centrale Fixationsstellung erlernen sehend gewordene Blindgeborene die Augenbewegungen für die Seitenwendungen.

Anfänglich in den ersten Untersuchungstagen, sagt Rählmann weiter, war der Operierte nur auf die Wahrnehmung solcher Objekte und deren Raumverhältnisse geprüft worden, welche in seiner Nähe, im Bereiche seiner Hände, sich befanden. Nachdem er für die nächste, durch Betastung kontrolierbare Distanz mit Hilfe der inzwischen eingeübten Augenbewegungen eine richtige Raumvorstellung erworben hatte, wurde sein Sehvermögen auch für die weitere als die direkt greifbare Distanz geprüft. Es zeigte sich jetzt, dass er ausser dem Bereich seiner Hände befindliche Gegenstände ganz falsch in den Raum projizierte, dass er nach entfernten Gegenständen griff, wie ein Kind, das noch nicht gehen gelernt hat, nach entfernten Dingen, wie z. B. nach dem Monde, zu greifen pflegt Erst die Bewegungen seines eigenen Körpers setzten ihn in den Stand, den Raum abzumessen, der sich zwischen ihm und den entfernten Gegenständen befand. Bei diesen Bewegungen stiess er anfangs auf Hindernisse, die er indes sehr bald vermeiden konnte.

Durch das Gesicht allein vermochte dieser von Rählmann Untersuchte eine Kugel nicht von einer Scheibe, einen Kubus nicht von einem viereckigen Brett zu unterscheiden. Kugel und Würfel konnte er, als sie ihm das erste Mal gezeigt wurden, zwar von einander, als zwei verschiedene Dinge, unterscheiden, wusste aber, abgesehen von einer Mitwirkung des Tastsinnes, nicht zu sagen, welches dieser Dinge rund und welches eckig sei.

Als Resultat seiner Beobachtungen über die beiden sehend gewordenen Blindgeborenen stellt Rählmann den Schluss hin, dass der ganze Komplex der Gesichtsvorstellungen empiristisch gewonnen wird und aus der Summe der Einzelerfahrungen der Sinnesthätigkeit sich aufbaut, in seiner Formgestaltung und Eigenart stark beeinflusst, wenn nicht geleitet durch die sensuelle Erkenntnis auf den übrigen Sinnesgebieten.

Der empiristischen Ansicht von der Entstehung der Raumvorstellung widersprechen scheinbar Beobachtungen an neugeborenen Tieren, die bald nach der Geburt sich gewissen Objekten der Aussenwelt mit grosser Sicherheit zubewegen. Indessen handelt es sich hier, wie man weiss, insgemein nur um Bewegungen, die zur Aufnahme der Nahrung dienen und infolge gewisser Sinneseindrücke ausgelöst werden. So sind z. B. die ersten Bewegungen junger Füllen, Kälber und Schweine auf die Erreichung der Zitzen der Mutter gerichtet. Es ist sehr wohl denkbar, dass diese instinktiv erfolgenden Bewegungen ihr Ziel erreichen, ohne dass die dabei obwaltenden Gesichtseindrücke zu einem distinkten Bilde des betreffenden Gegenstandes (der Zitzen) führen. Auch kann ja der junge Hund, der

noch völlig blind ist, die Zitzen finden, und zwar ohne Zuthun der Hündin. „Wie viel bei der Bewegung junger Füllen auf richtige Verwertung der Gesichtseindrücke zurückzuführen ist, wieweit andere Sinne, namentlich der Geruch, bei der Leitung und Richtung der Bewegung mitwirken, ist schwer zu erforschen. Ausserdem verfliesst nach der Geburt der erwähnten Tiere doch immer einige, wenn auch kurze Zeit, bevor sie sich fortbewegen" (Rählmann, a. a. O. S. 55).

Wenn ferner das junge Hühnchen, welches bald nach dem Ausschlüpfen aus dem Ei umherläuft, nach umherliegenden Getreidekörnern pickt, so ist daraus nicht ohne weiteres zu entnehmen, dass dasselbe die Körner sofort ganz deutlich in bestimmten Entfernungen wahrnimmt. Wahrscheinlicher ist uns, dass das Korn, nach dem gepickt wird, zunächst nur eine gewisse Lichtempfindung veranlasst, die zwar noch keine bestimmte Raumvorstellung gewährt, aber doch die zum Ergreifen des Korns erforderliche Bewegung auslöst. Infolge der Bewegung des Kopfes bezw. Streckung des Halses entstehen aber alsbald bestimmte Muskelempfindungen, die sich zwischen die dem Hühnchen inwohnende Gemeinempfindung und die vom Korn herrührende Lichtempfindung einschieben und diese nach aussen projizieren, indem dieselbe mit der Annäherung des Auges an das Korn intensiver hervortritt. Hat sich dieser Vorgang einigemal wiederholt, so werden durch Kopfdrehungen und damit verknüpfte Muskelempfindungen bald deutlichere Bilder der betreffenden Körner zu Tage treten. Ausserdem wird auch hier durch die Fortbewegung des Körpers die Lokalisation und Projektion der Gesichtseindrücke befördert.

Rählmann bemerkt in Anbetracht der jungen Hühnchen, dass die beim Picken notwendigen Bewegungen sehr einfache, immer in gleicher Weise wiederkehrende sind, und dass demgemäss die Koordination zwischen den Gesichtseindrücken und den Kopfbewegungen der Hühnchen zunächst eine möglichst einfache ist. „Ebenso einfach sind die Augenbewegungen selbst. Ein binokulares Gesichtsfeld fehlt. Jedes Auge hat sein gesondertes Gesichtsfeld, in welchem alle Teile gleichwertig funktionieren und in welchem keine besondere Stelle, wie die *macula lutea* des Menschen, physiologisch prävaliert. Dieses Gesichtsfeld wird wenig durch Augenbewegungen, fast nur, und bei ganz jungen Tieren wohl immer, nur durch Kopfdrehungen relativ zum Raume (dem Erdboden) verschoben. Eine Beziehung zwischen den relativ fixen Netzhautstellen, die von optischen Bildern getroffen werden, und den leuchtenden Objekten auf dem Erdboden, die die Netzhaut erregen, ist daher viel leichter möglich, als bei den höheren Tieren." — Rählmann konnte sich ungeachtet längerer Beobachtung nicht überzeugen, dass Vögel, namentlich Papageien, obwohl ihnen ein entwickelter Augenmuskelapparat eignet, Augenbewegungen zum Zwecke des Sehens wirklich vollziehen. „Dagegen besitzen die meisten Papageien, namentlich die grösseren Arten, eine willkürlich bewegliche Pupille, welche nicht allein erweitert und verengert, sondern auch seitlich verschoben werden kann." — Auch hatte Rählmann oft Gelegenheit, das Ausfliegen junger Vögel, darunter hochbegabter Papageien, zu beobachten. Es ergab sich, dass die jungen Tiere, wenn sie ihr Nest verlassen, durchaus nicht sicher im Erfassen von Zweigen und Ästen sind, sondern häufig fehl greifen und zu Boden fallen, wie sie denn auch anfangs fast regelmässig gegen die Zimmerwände fliegen, gegen Hindernisse stossen u. s. w., was bei älteren Tieren derselben Species nie vorkommt.

Wenn niedere Tiere, wie Insekten (Käfer, Schmetterlinge), vom ersten Moment ihres Auskriechens an ihre volle Orientierungsfähigkeit im Raume bekunden,

so darf man daraus keineswegs auf angeborene Raumvorstellungen schliessen. Es handelt sich hier eben nur um organisch präformierte Triebe und Instinktbewegungen, die z. T. infolge äusserer Eindrücke jene Orientierungsfähigkeit bedingen, ohne dass dabei irgendwelche räumliche Wahrnehmungen wie bei den Menschen und höheren Tieren sich geltend machen. Sigm. Exner äusserte in betreff der Insekten (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 3. Abteil., Bd. 72, S. 156 ff.) die Ansicht, dass diese Tiere überhaupt nichts als Bewegungen sehen. Auch höhere Tiere zeigten ähnliches. So hat sich Exner vielfach überzeugt, dass eine Ringelnatter einen Frosch nicht bemerkt, so lange er ruhig in ihrem Käfig sitzt. Macht er aber den ersten Sprung, so wird er alsbald bemerkt und gefasst. Wir denken hier, dass in solchen Tieren, wie die Ringelnatter und anderen, die bezüglich des Sehens und räumlichen Vorstellens auf nahezu gleicher Stufe stehen, die Objekte der Umgebung, so lange sie in Ruhe verharren, einen mehr oder weniger unklaren Gesamteindruck bilden, aus dem sich das Einzelne erst infolge der Bewegung des betreffenden Objekts hervorhebt und dann die Aufmerksamkeit auf sich zieht (vergleiche weiter Cornelius, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 61 ff.).

Wir gedenken noch im Hinblick auf die Streitfrage zwischen Empirismus und Nativismus einiger Äusserungen Rählmanns. Es ist bekannt, dass das Tier, je höher es steht, desto später seine Gesichtseindrücke zum Behufe räumlicher Orientierung verwerten lernt. Dies gilt besonders für diejenigen höheren Tiere, welche ein binokulares oder teilweise binokulares Gesichtsfeld besitzen. Beim Menschen dauert die Ausbildung der Raumvorstellungen mittelst des Gesichtssinnes am längsten. Rählmann weist nun auf Untersuchungen hin, welche Flechsig, Picret und andere vornahmen und zu dem Ergebnis führten, dass die den motorischen Innervationen dienenden Bahnen im Gehirn und Rückenmark zur Zeit der Geburt des Kindes noch gar nicht vorhanden sind, dass dieselben vielmehr erst verhältnismässig spät entstehen, daher von Willensäusserungen irgend welcher Art beim neugeborenen Kinde schon deshalb nicht die Rede sein könne, weil die betreffenden Leitungsbahnen noch gänzlich fehlen. Wie beim neugeborenen Menschen, so fehlen die motorisch erregbaren Partien in der Hirnrinde und im Rückenmark nach den Untersuchungen Soltmanns, Tarchanoffs und Rougets auch bei den Tieren, welche blind geboren werden, vollständig. Dagegen sind die motorischen Centren in Hirn und Rückenmark bei den Tieren, die gleich nach der Geburt sich selbständig bewegen, schon vorhanden. „Während beim Kalbe und beim jungen Füllen schon im Uterus des Muttertieres die Verbindung der Sinnesorgane mit dem Hirn und die nervöse Verbindung dieses mit den motorischen Bewegungsapparaten ausgebildet ist, so dass die letzteren gleich nach der Geburt, sowie die Sinneserregung es verlangt, in Thätigkeit treten können, müssen diese Verbindungen beim neugeborenen Menschen erst nach der Geburt entstehen.“ Der Gehirnorganismus des neugeborenen Kindes ist also noch keineswegs völlig entwickelt, daher die geistigen Funktionen, auch die Raumvorstellungen, erst gemäss der Weiterentwickelung des Gehirns sich ausbilden, und zwar in einer der empiristischen Auffassung entsprechenden Weise.

Was ferner die Thatsache betrifft, dass manche Tiere bald nach ihrer Geburt sich mit grosser Sicherheit nach Objekten der Aussenwelt hinbewegen, so bietet sich hier noch der bereits in diesem Paragraphen Anmerkung 5 hervorgehobene Gedanke dar, nämlich der Gedanke einer durch Vererbung gewonnenen Prädisposition zu gewissen einfachen Bewegungen infolge bestimmter Sinneseindrücke.

§ 102. Vorstellung des Aussendinges, Wahrnehmung.

Wie aus den Erörterungen des vorstehenden Paragraphen hervorgeht, und der Wortlaut selbst ausdrückt, setzt sich die Vorstellung des Aussendinges zunächst aus zwei konstitutiven Merkmalen zusammen: der Projektion in den Raum und dem Bewusstwerden der Abhängigkeit im Haben der Empfindung. Hierbei ist vor allem hervorzuheben, dass keines dieser beiden Merkmale für sich allein die Vorstellung des Aussendinges zu erschöpfen vermag. So wenig nämlich die lokalisierte Empfindung für sich allein schon den Leib an sich konstruiert, so wenig ist die projizierte Tastempfindung schon das Aussending selbst. Soll die lokalisierte Empfindung zur Leibesstelle werden, so muss das Raumschema, in dem sie ihre Aufnahme findet, als etwas gedacht werden, das der wechselnden Empfindung entgegenkommt und sie überdauert; soll aus der Projektion der Empfindung des Hart die Vorstellung eines projizierten Harten werden, so muss zu der vorübergehenden Tastempfindung das Bewusstsein eines permanenten Grundes der Empfindung an dieser Stelle hinzukommen. Ebensowenig entwickelt andererseits das blosse Gefühl des Bedingtseins durch ein anderes schon für sich allein die Vorstellung des Aussendinges. Denn dieses Gefühl kann sich bei jeder Empfindung einstellen und muss sich sogar bei jeder Empfindung einstellen, sobald auf deren Gegensatz zur Reproduktion, d. h. auf deren Lebhaftigkeitsgrad (§ 81) reflektiert wird, dessen Gegebensein stets über das Gebiet der blossen psychischen Energien hinausweist. Dieses Verwiesensein auf ein anderes jedoch, mag es auch bei der Tastempfindung ganz besonders hervortreten, ist doch keine ausschliessende Begleitung der Tastempfindung, sondern macht sich auch bei dem Zahnschmerze, wie beim Hunger, bei dem Schall, wie bei dem Drucke ganz unverkennbar geltend. Was das Aussending somit zum Aussendinge gestaltet, ist die Vereinigung beider Momente, d. h. das konstante Eintreten des Abhängigkeitsgefühles an einer konstanten Stelle des äusseren Raumes oder kurz die Determinierung des „Anderen“ durch das „Aussen“. Diese Determination fehlt der Vorstellung des Leibes, und darum wird der Leib, wenn auch zum Dinge, doch ebensowenig zum Aussendinge, als sein Raum zum äusseren Raume werden kann (§ 100). Führe ich das Tastglied vom dem berührten Gegenstande zurück, so verschwindet die Tastempfindung, kehre ich zu ihm zurück, so stellt sie sich wieder ein und zwar an demselben Orte im Raume. Wechsele ich die Tastglieder, so wechselt die Lokalfarbe der Tastempfindung, aber die eigentliche Tastqualität beharrt. Wie demnach auch die Empfindung intermittieren

und variieren mag: etwas bewacht deren Stelle bleibend, und diesen permanenten Grund der Möglichkeit, ja der Notwendigkeit der Empfindung an diesem Orte des äusseren Raumes nennen wir das Aussending. Zu der Vollentwickelung der Vorstellung des Aussendinges kommen nun noch zwei weitere Umstände hinzu: erstlich, dass nicht einzelne Tastempfindungen, sondern ganze Tastbilder, d. h. Tastanschauungen, und zweitens nicht bloss Tastempfindungen, sondern mit ihnen gleichzeitig auch Gesichts- und andere Empfindungen projiziert werden. Der erste Punkt erklärt uns, weshalb das Aussending die Raumform, und zwar näher bestimmt die Körperform nicht erst annimmt, sondern gleich ursprünglich an sich trägt und weshalb der gemeine Mann nur das als eigentliches Aussending gelten lässt, was sich ihm als geschlossener, allenthalben umfassbarer Körper darbietet. Der zweite Punkt erweitert die Vorstellung des Aussendinges von dem Tastbilde zur Gesamtvorstellung gliedweise verschmolzener Tast- und Gesichtsbilder, denen wohl im einzelnen oder im ganzen auch noch Wärme-, Geruchs- und Schallqualitäten inhärieren. Die heterogenen Empfindungen, die wir projizieren, kommen weder vereinzelt, noch in chaotischer Abwechselung, sondern in konstanten Gruppierungen; jede erste Gleichzeitigkeit stiftet eine Gesamtvorstellung, jede spätere Wiederholung bestätigt die gestiftete und erhöht den Innigkeitsgrad ihrer Verschmelzungen, jeder Wechsel in der Zeitgenossenschaft mit den übrigen Vorstellungen isoliert sie nach aussen (§ 84). So kommt es, dass alle diese Prozesse: die Raumentwickelung innerhalb der homogenen, die Verschmelzung innerhalb der heterogenen Empfindungen und die Projektion beider gleichzeitig ineinander greifend sich nebeneinander abspinnen und darum für unsere Auffassung in einen Gesamtprozess zusammenfallen. Die konstant wiederkehrende Konfiguration der heterogenen Empfindungen zu festen Gruppen mag wohl für unsere denkende Auffassung des Aussendinges von grösster Wichtigkeit werden, da sich in ihr nicht minder, als im Gegebensein der einzelnen Empfindung eine Abhängigkeit von einem Anderen und Äusseren manifestiert; die sich selbst überlassene Entwickelung der Vorstellung des Aussendinges aber geht über diesen Umstand, wie über etwas Selbstverständliches, ruhig hinweg, denn die gleichzeitig eintretende Verschmelzung der Teilvorstellungen zur Gesamtvorstellung sorgt dafür, dass sich kein getrenntes besonderes Bewusstwerden der einzelnen Teilvorstellungen behauptet (§ 57). Die Verschmelzung der gleichzeitig projizierten Empfindungen zum Aussendinge hat für uns ein doppeltes Interesse: sie determiniert die allgemeinen Verschmelzungsgesetze einerseits und

sie gewährt andererseits Aufschluss über das Verhältnis, in das sich die einzelnen Empfindungsqualitäten als Eigenschaften des Aussendinges zueinander versetzen. Was den einen Punkt anbetrifft, so ergiebt sich, dass, wo die Projektion Platz greift, zur Verschmelzung der Vorstellungen zur Gesamtvorstellung ausser der Gleichzeitigkeit auch die Gleichräumlichkeit erforderlich wird, indem nicht verschmelzen kann, was durch Raumreihen auseinandergehalten wird (daher es denn auch keinen Widerspruch bildet, dass von zwei gleichzeitigen Empfindungen eine lokalisiert, die andere projiziert wird, § 101). Die Rangordnung aber, in welcher die einzelnen Sinne zu der Projektion zusammenwirken, überträgt sich auch auf die Rangordnung innerhalb der Eigenschaften des Aussendinges. Der Sinn, der das Prädikat eines projizierenden Sinnes weitaus vor allen übrigen für sich in Anspruch nimmt: der Tastsinn, scheint allein das Ding als solches unmittelbar von seite seiner Realität und nicht einer adhärierenden Qualität aus zu bezeichnen (§ 41); an ihn reiht der Gesichtssinn seine Empfindungen, der ja gerade, wo er projiziert, den Charakter eines subtilen Tastsinnes an sich trägt (§ 95 und § 101). Dem Tastsinne scheint das Aussending die Anerkennung abzunötigen, dass es ist, dem Auge verrät es, was es ist. Die Wärmeempfindung überträgt sich nur dort, wo sie in permanenter Verbindung mit den beiden erwähnten Empfindungsklassen gegeben erscheint, als charakteristische Eigenschaft auf das Objekt; wo dies nicht der Fall ist, schwankt ihre Auffassung zwischen der Anknüpfung an die Bestimmungen des Objektes und des Subjektes. Gehör und Geruch deuten eigentlich nur die Projektionsrichtung und Weite an, ihre Qualitäten gelten nicht als bleibende Eigenschaften der Aussendinge, gleich der Farbe, sondern nur als Energien, die das Aussending bei entsprechender Veranlassung entwickelt, als Vermögen, gewisse Veränderungen zu erzeugen, die auf unsichtbaren Wegen zu uns herankommen. Farbe, Härte, Form finden wir an den Aussendingen selbst, wenn wir sie suchen; Gerüche und Klänge strömen die Dinge aus und senden sie unseren Organen zu.[1]) Bei Gesichts- und Tastqualitäten verschieden entfernter Objekte wird die entferntere von der näheren gedeckt, Klänge und Gerüche aber schwächen einander wohl, was Intensität, decken einander aber nicht, was räumliche Entfernung betrifft. Ihre weitere Entwickelung findet die Vorstellung des Aussendinges endlich in der Vorstellung des Dinges mit mehreren Merkmalen und in dem Begriffe der Substanz, ähnlich wie sich die Vorstellung des Leibes zum Ich und zum Selbst entwickelt.[2]) Suchen wir schliesslich diese höchste Ausbildungsform, welche die Anschauung durch ihre

Projektion erfährt, durch die Bezeichnung Wahrnehmung zu fixieren, so können wir das ganze Resultat dieses Hauptstückes kurz dahin formulieren, dass sich gewisse Empfindungen zu Anschauungen, und gewisse Anschauungen zu Wahrnehmungen fortentwickeln.[2])

Anmerkung 1. Dieser schichtenartigen Anlagerung der Eigenschaften des Aussendinges entspricht auch der historische Entwickelungsgang des Begriffes des Aussendinges. Geschmäcke, Gerüche, Schall- und Wärmequalitäten, letztere mindestens dann, wenn sie nicht konstant wiederkehren, werden zuerst aus eigentlichen Eigenschaften der Aussendinge in blosse Vermögen derselben, gewisse Wirkungen im empfindenden Subjekte hervorzubringen, umgesetzt und als zweite Qualitäten den ersten entgegengestellt, wie dies schon im Altertum bei Demokrit (Arist. de an. III, 2) und den Stoikern (Lucr. de rer. nat. II, 736) der Fall war. Auch nachdem in der Folge die Farbe ihren Platz unter den objektiven Qualitäten räumen musste, behauptete noch die Tastqualität ihre Stellung unerschüttert. Diese Anschauungsweise bildet bekanntlich bei Locke die metaphysische Grundlage eines metaphysikleugnenden Empirismus (§ 41 Anm. 3) und bot den Ausgangspunkt für die Versuche dar, die Farbe (und wohl auch den Geschmack) aus den Tastqualitäten der Objekte abzuleiten (wie in den griechischen Farbentheorien nach Demokrit und in den Corpusculartheorien zur Zeit Lockes). Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch nimmt keinen Anstand, Farben- und Tastqualitäten dem Objekte selbst adjektivisch beizulegen, Schallqualitäten drückt er am liebsten verbal aus (ein charakteristisches Zeichen für das Auseinandergehen von Anschauung und Projektion), bei Gerüchen und Geschmäcken tritt die Amphibolie ein: das Objekt und ich selbst, beide haben den angenehmen Geruch, den süssen Geschmack (*sentir*, dagegen: *sapor* und *gustus*, χυμός und γεῦσις. Arist. de an. III, 2, § 8 u. de sens. 3). Die englische Psychologie hält noch immer, wenn auch in anderem Sinne, als es bei Locke der Fall war, an der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten fest. Reid dachte sich das Verhältnis beider so, dass wir der ersten nur durch die zweiten bewusst werden, und diese uns gleichsam als blosse Zeichen für das Vorhandensein und Vorstellen jener dienen sollen. Brown, der die Entstehung der Vorstellung des Aussendinges ausführlich und mit richtiger Hervorhebung aller Hauptpunkte behandelt (a. a. O. II, p. 4 ff.), beschränkt den Unterschied der ersten von den zweiten Qualitäten darauf, dass jene die dem Begriffe der Materie wesentlichen Merkmale, diese die bloss zufälligen bezeichnen sollen (ebend. p. 52), bemerkt dabei aber im Gegensatze zu Reid, dass in unseren Empfindungen selbst nichts diesem Gegensatze Entsprechendes enthalten sein könne (ebend. p. 56). St. Mill setzt die ersten Qualitäten den zweiten in dem Sinne entgegen, dass jene eine konstantere und allgemeiner gültige Permanenz bezeichnen als diese, die immer nur mehr zufälliger Weise fortbestehen. Ihm gebührt auch das Verdienst, die Bedeutung des Bewusstwerdens der Abhängigkeit im Haben der Empfindung für die Vorstellung des Aussendinges in einer Weise hervorgehoben zu haben, die es ihm möglich macht, das Aussending selbst als die permanente und allgemeine Möglichkeit einer Gruppe von Empfindungen zu definieren. Bain beschränkt die primären Qualitäten auf Ausdehnung und Widerstand (wie vor ihm auch Brown), deren jene die mathematische, diese die mechanische Grundeigenschaft der Dinge abzugeben bestimmt erscheint (Ment. and mor. sc. p. 198, Sens. and Int. p. 366), wobei Bain jedoch die Anerkennung der Aussenwelt bereits in

dem Inhalte der Muskelempfindung vorfinden zu können glaubt (§ 42 Anm.). W. Hamilton teilt die Qualitäten in primäre, sekundoprimäre und sekundäre in einer Weise ein, die H. Spencer in seiner Einteilung derselben in statistische, staticodynamische und dynamische wieder aufnahm, wobei ihm als primär jene Qualitäten gelten, bei deren Auffassung das Subjekt allein thätig ist (Figur, Form, Lage), als sekundär jene, bei denen das Objekt auf das sich passiv verhaltende Subjekt einwirkt (Wärme, Schall, Geruch), während bei den sekundoprimären das Subjekt sich aktiv und das Objekt sich reaktiv verhält (a. a. O. II, § 317).

Anmerkung 2. Mit der psychologischen Entwickelung der Vorstellung des Aussendinges ist keineswegs der metaphysische Begriff desselben erledigt. Für die Psychologie ist das Aussending nichts weiter als ein projizierter Komplex von Empfindungen, wie der Raum für sie nichts weiter ist, als eine Verschmelzungsform von Vorstellungen. Der Grund aller dieser Verschmelzungen liegt in der Gleichzeitigkeit der Vorstellungen, und dieser Grund genügt der Psychologie. Die Metaphysik aber greift über das psychische Gegebensein hinaus und fragt nach der objektiven Ursache. Das Entstehen auch dieser Frage, aber freilich nur als Frage, ist ein psychologisches Phänomen, das seiner Lösung in der Psychologie entgegensieht und in dem Nachweise des Abhängigkeitsgefühles findet, welches sich sowohl bezüglich des Stoffes der einzelnen Empfindung, als der konstanten Form der Gesamtvorstellungen einstellt. Solange aber lediglich der erste Punkt zum Bewusstsein gebracht, der andere aber ganz fallen gelassen wird, kommt es zu diesem Phänomen gar nicht, und es bleibt bei der blossen Vorstellung des Aussendinges. Soll sich somit die Frage nach dem Aussendinge über die bloss mechanische Form des Gegebenseins erheben, dann muss dem empirisch Gegebenen etwas entgegentreten, das den Charakter absoluter Notwendigkeit an sich hat. Diese Aufgabe übernehmen die Kategorien der Substanzialität und der Kausalität, und mit dem Auftreten dieser Begriffe verwandelt sich der Schauplatz der blossen Wahrnehmung in den des Denkens. Dies übersehen zu haben, bleibt der Grundfehler des Hume'schen Skepticismus, der mit seiner Verwerfung des Sustanzbegriffes freilich ein leichtes Spiel hatte, wenn er in ihm und durch ihn nicht mehr gegeben fand, als eine durch Association entstandene Kollektion einfacher Vorstellungen (Tr. on hum. nat. I, 1, 6).

Anmerkung 3. Die Wahrnehmung ist keine Für-wahr-Nehmung, wie die Hegel'sche Psychologie bisweilen wortspielte (Daub, a. a. O. S. 64), sondern eine Gewahr-Nehmung. Was wir hier Wahrnehmung nennen, kommt dem einigermassen nahe, was Aristoteles zum zufälligen Inhalt der Empfindung rechnete (de an. II, 6) und was die Wolff'sche Psychologie bisweilen mit *idea* bezeichnete (Ps. emp. § 48). Die strenge Unterscheidung der Wahrnehmung von der blossen Empfindung ist ein Hauptzug der Psychologie der schottischen Schule. Reid selbst legte auf denselben einen grossen Nachdruck und bediente sich seiner zur Bekämpfung des Sensualismus und ganz besonders des Berkeley'schen Idealismus (Inq. VI, 20 u. On the int. pow. II, 16). Dass ihm indessen weder die Unterscheidung selbst, noch die daraus gegen Berkeley gezogene Konsequenz wirklich gelungen ist, giebt Brown zu, der diesen Gegenstand selbst sehr eingehend behandelt (a. a. O. II, p. 30 ff.). An der Unterscheidung der Wahrnehmung von der Empfindung hält auch die englische Psychologie der neuesten Zeit fest. W. Hamilton geht so weit, dass er die Stärke der Empfindung zu jener der Wahrnehmung in ein umgekehrtes Verhältnis versetzt (was auf unseren Gegensatz von Lokalisation und Projektion zurückweist); H. Spencer korrigiert diese Behauptung dahin,

dass Empfindung und Wahrnehmung einander im gleichzeitigen Bewusstsein gegenseitig verdrängen; seine eigene Definition der Wahrnehmung (perception) stimmt mit unserer vollkommen überein (a. a. O. II, § 353 u. § 355). Die Hegel'sche Psychologie setzt die Wahrnehmung unter die Anschauung und verlegt im Gegensatz zu uns das Wesen der Wahrnehmung in die Befreiung der Sensation von den ihr als solcher anklebenden zeitlichen und örtlichen Beziehungen, worin eben die Anerkennung ihrer Wahrheit enthalten sein soll (s. bes. Daub, a. a. O.). In einem uns zustimmenden Sinne gebraucht Schleiermacher die Bezeichnung Wahrnehmung (a. a. O. S. 71), wenn er gleich auf die Frage nach dem Zustandekommen der Projektion nicht eingeht. Auch Steinthals Definition der Wahrnehmung stimmt mit der unserigen im Wesentlichen überein (a. a. O. S. 318); Herbart bezeichnet, was wir Wahrnehmung nennen, als Anschauung (Lehrb. z. Ps.: Sämtl. W. herausg. von Hartenstein, Bd. V, S. 143). Auch in der neueren Physiologie beginnt der von uns angenommene Sprachgebrauch sich Eingang zu verschaffen (Helmholtz, Tonempfind. S. 6 u. 101, Phys. Optik S. 427).

§ 103. Sinnestäuschung.

Dass der Sinn als solcher niemals täusche, ist ein altes, oft wiederholtes Axiom. Jede Täuschung setzt nämlich ein Vertauschen von Prädikaten voraus, die Empfindung aber an sich prädiziert nichts: weder über sich, noch über anderes, denn sie ist kein Urteil. Von einer Täuschung kann bei einer Vorstellung ganz allgemein genommen nur dann und nur soweit die Rede sein, als ihr ein Prädikat beigelegt wird, das ihr blosses unmittelbares Gegebensein überschreitet. Denn solange von einer Vorstellung, die ich wirklich habe, nichts anderes ausgesagt wird, als nur ihr Vorstellen, ihr Bewusstwerden, solange nur ausgesagt wird: der Vorstellung, die ich jetzt vorstelle, bin ich bewusst — wird von ihr im Prädikat nichts ausgesagt, was nicht schon in ihr als Subjekt eingeschlossen wäre; das Urteil ist ein Identitätsurteil, eine Tautologie. Eine Täuschung kann also nur im Bereiche jener Prädikate eintreten, welche eine Vorstellung (oder ein Vorstellungskomplex) durch ihre Wechselwirkung mit anderen Vorstellungen erwirbt und durch welche somit eine phänomenologische Bestimmtheit der Vorstellung ausgedrückt wird. Diese Bestimmtheiten aber sind doppelter Art: solche, die der Vorstellung beigelegt werden, sofern sie als rein psychischer Vorgang aufgefasst wird, und solche, die ihr nur erst dadurch zukommen, dass sie den Charakter einer Gegebenheit ausserhalb der Seele annimmt. Daher giebt es zwei Gebiete der Täuschungen: das innere und das äussere, beide betreten wir durch Analogien in dem Gesamteindrucke der Wechselwirkung der Vorstellungen verleitet: dort, indem wir der Vorstellung eine Kategorie aus dem Erscheinungsreiche des Seelenlebens zusprechen, die ihr nicht zukommt, hier, indem wir ihr eine Stellung ausser der

Seele einräumen, die sie in einen nicht festzuhaltenden Widerspruch mit den Veräusserlichungen der übrigen Vorstellungen versetzt. Beispiele der ersten Art gewährten uns die drei letzten Hauptstücke in grosser Anzahl, Beispiele der zweiten Art ergeben sich bei der Durchführung der beiden vorangehenden Paragraphen. Eine Vorstellung kann stärker erscheinen, als sie ist, weil sie fixiert wird (§ 67), kann zu steigen scheinen, weil sie neben sinkenden feststeht (§ 67); die reproduzierte Vorstellung kann als Empfindung gelten des usurpierten Lebhaftigkeitsgrades wegen (§ 82); eine Mehrheit von Vorstellungen kann als Einheit erscheinen der Verschmelzung wegen (§ 48 u. § 92); qualitativ verschiedene Vorstellungen erscheinen als gleich, wenn sie nicht mehr unterschieden werden (§ 93); Vorstellungen, die nacheinander kommen, können nebeneinander erscheinen (§ 91); dieselbe Vorstellungsreihe kann sich bald länger, bald kürzer präsentieren (§ 97); eine Organempfindung kann für eine Geruchempfindung (§ 39), eine alte Vorstellung für eine neue gelten u. s. w. Besteht in allen diesen Fällen, die wir Täuschungen der inneren Wahrnehmung nennen können, die Täuschung darin, dass wir einer Vorstellung — dieser einzigen Erscheinung, die kein Schein ist — ein Prädikat aus der Reihe der psychischen Erscheinungsweisen beilegen, das ihr nicht gebührt, so führen uns die Täuschungen der äusseren Wahrnehmung, die wir besser Sinnestäuschungen nennen, auf einen anderen Schauplatz. Mit der Lokalisation und Projektion eröffnet sich nämlich für eine Klasse unserer Vorstellungen eine Sphäre, die phänomenologisch von der des Seelenlebens ganz verschieden ist und insofern eine neue Quelle von Täuschungen erschliesst, als im einzelnen Lokalisationen und Projektionen vollzogen werden können, die sich der übereinstimmenden Masse der übrigen gegenüber entweder gar nicht oder doch nicht in der Weise, in der sie vorgenommen wurden, behaupten lassen. Dass Täuschungen der zweiten Art überhaupt eintreten können, beruht auf einer Täuschung der ersten Art, denn der Fehler in der Lokalisation und Projektion setzt das Lokalisieren und Projizieren im allgemeinen voraus; dass uns aber eine Vorstellung nicht als Vorstellung, sondern als ein Anderes erscheint, ist eine Täuschung der inneren Wahrnehmung. Ist jedoch dieser Austausch einmal ratifiziert, dann kann als Sinnestäuschung nur jener einzelne Fall gelten, wo von dem zugestandenen Rechte der Veräusserlichung der Vorstellung entweder ein unerlaubter oder ein falscher Gebrauch gemacht wird.

Die Sinnestäuschung besteht also darin, dass wir entweder eine Vorstellung lokalisieren oder projizieren, die nach den Gesetzen

der vorgehenden Paragraphen weder lokalisiert noch projiziert werden soll, oder eine Vorstellung, die zwar lokalisiert oder projiziert werden soll, nicht so lokalisieren oder projizieren, wie es im Zusammenhange mit der gesamten Lokalisation und Projektion geschehen soll, oder endlich, dass wir Lokalisation und Projektion miteinander verwechseln. Das eine giebt die Hallucination (Sinnesvorspiegelung), das andere die Illusion (Sinnestrug). Die Hallucination nimmt eine bloss reproduzierte Vorstellung für eine Empfindung, erhebt sich aber dadurch über eine blosse Täuschung der inneren Wahrnehmung, dass sie die Empfindung veräusserlicht, d. h. wenn diese betont ist, lokalisiert, wenn sie unbetont ist, projiziert, daher die Täuschung, die sie stiftet, darin besteht, dass sie eine Veräusserlichung einleitet, die nicht aufrecht erhalten bleiben kann. Die Illusion geht von einer wirklich gegebenen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, versetzt sodann die Empfindung als Äusseres aus der Seele heraus und involviert insofern eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, wird aber schliesslich zur Sinnestäuschung dadurch, dass sie entweder Lokalisation und Projektion unter einander, oder innerhalb jeder von beiden eine falsche mit der richtigen Anwendung verwechselt. Auf die objektive Wirklichkeit bezogen, irrt die Hallucination bezüglich der Substanz, die Illusion bezüglich des Attributes, die Hallucination bezüglich des Dass, die Illusion bezüglich des Was, und es bedarf darum jene der Rücknahme, diese der Korrektur. Dass wir von dem, was wir der Täuschung als Wirklichkeit entgegensetzen, eben auch nicht mehr wissen, als uns das psychische Phänomen darüber aussagt, kümmert uns bei der einen so wenig, als bei der anderen: wir lassen das Einzelne als Täuschung fallen, weil wir das Ganze unserer Lokalisation und Projektion nicht fallen lassen können. Eine Metaphysik, welche diesen Punkt eben so leicht nehmen würde, als ihn die Psychologie nehmen darf, könnte die Setzung von Leib und Aussending als Hallucination bezeichnen und auf Grund dessen die Illusion gänzlich leugnen; eine Metaphysik jedoch, die sich ihrer Aufgabe bewusst ist, bedient sich der Sinnestäuschung, um den gemeinen Glauben an die Unfehlbarkeit der sinnlichen Erkenntnisse zu zerstören, und zwar der Illusion bezüglich der Qualitäten, der Hallucination bezüglich der Realität. Dass sie es eben dabei nicht unterlässt, auf den Gegensatz zwischen der leichten Rücknahme der Hallucination und der konstanten Abhängigkeit der Wahrnehmung hinzuweisen, um den absoluten Idealismus zu bekämpfen, mag ihr eben so nahe liegen, als dass sie die konstante Wiederkehr der Illusion dazu verwendet, den Empirismus aus seiner Ruhe aufzustören. Für

die Psychologie hat die Hallucination ein erstes und ursprüngliches, die Illusion nur ein sekundäres Interesse, denn bei der Hallucination liegt der Ursprung der Täuschung tiefer im Vorstellungsleben, als bei der Illusion, deren Erklärung darum immer vorzugsweise Sache der Physiologie und der Physik bleibt. Verfälschungen der Lokalisation sind besonders häufig bei Abnormitäten in dem Zustande oder der Funktion der Sinnesorgane (§ 100 Anm.), Verfälschungen der Projektion stellen sich sehr umfangreich bei ungewöhnlicher Abänderung der äusseren Bedingungen der Wahrnehmung, wie beim Gebrauche von Spiegeln, Linsen, Stereoskopen ein. Für die verfälschende Umsetzung zu lokalisierender Empfindungen in projizierte giebt das Kapitel der Nachbilder und der komplementären Erscheinungen eine reiche Ausbeute; auch bei pathologischen Zuständen der Organe sind sie keine Seltenheit (z. B. das Knittern und Rauschen vor dem Ohre bei Entzündung des inneren Ohres, das Schwerwerden gehobener Gegenstände bei partieller Muskellähmung, der üble Geruch bei Atembeschwerde u. s. w.). Bei Druckillusionen dieser Klasse ist mit der Projektion immer auch eine Umgestaltung der Druck- in Tastempfindungen verbunden (das höckerig- und sandig-, das schmutzig- und nass-Tasten glatter trockener Flächen bei manchen Nervenkrankheiten, s. Clemens, a. a. O. S. 40 u. 55; das Ameisenlaufen auf der Oberhaut infolge des Genusses von Mutterkorn, das der Kriebelkrankheit den Namen gegben hat, Mayer, a. a. O. S. 127; das Flockenlesen beim Eintritt der Agonie). Verwechselungen von Lokalisierung und Projektion in entgegengesetzter Richtung sind aus naheliegenden Gründen relativ selten und kommen in ausgeprägterer Form fast nur bei Seelenstörungen vor (ein Seelenkranker versetzte den Ursprung der Reden, die in seiner Nähe geführt wurden, in das Epigastrium, ein anderer in die Nähte seines Rockes, s. Krafft, a. a. O. S. 35). Geht man auf das Detail der beiden letzten Klassen näher ein, so stösst man auf Sinnestäuschungen, bei denen die Grenzlinie zwischen Illusion und Hallucination sich zu verwischen droht. Man findet nämlich nicht eben selten Fälle vor, wo sich zwischen die Empfindung und deren Projektion (oder auch Lokalisation) eine Reproduktion derart einschiebt, dass die Empfindung wohl die Veranlassung der Projektion überhaupt abgiebt, diese selbst aber an und mit der reproduzierten Vorstellung vollzogen wird. Die Empfindung leiht der matten Reproduktion ihre Lebhaftigkeit, die Reproduktion adoptiert die namenlose Empfindung und überträgt auf sie ihren Namen; die Empfindung veranlasst die Projektion, die vollzogene Projektion aber verleugnet die Empfindung. Diesen etwas komplizierten Fall, der mit der Illusion das Gegebensein einer Empfindung, mit der

Hallucination die Projektion einer blossen Reproduktion gemein hat und demnach seinem Anfangsgliede nach eine Illusion, seinem Endgliede nach eine Hallucination zu bezeichnen scheint, unter unser Schema zu bringen, wird es notwendig, die Unterscheidung aufrecht zu erhalten, ob die Reproduktion derart in der Empfindung aufgeht, dass sie bloss als Abänderung des Empfindungsinhaltes erscheint, oder ob umgekehrt die Empfindung derart in der Reproduktion verläuft, dass von ihr nichts zum Bewusstsein kommt, als der an die Reproduktion abgetretene Lebhaftigkeitsgrad. Eine greifbarere Gestalt erhält diese Unterscheidung dadurch, dass im ersten Falle die Projektion (oder Lokalisation) im Sinne der wirklich gegebenen Empfindung, im zweiten in dem der Reproduktion vorgenommen wird. Erscheint uns z. B. eine bestimmte Farbe unter dem Einflusse einer Nachbarfarbe in etwas abgeändertem Kolorit, weil wir durch den Kontrast derselben zu den Nachbarfarben zu einer falschen Einreihung in die uns bekannte Farbenskala verleitet werden, so wird gleichwohl die Projektion des verfälschten Quale ganz im Sinne der wirklich empfundenen Farbe vollzogen, d. h. das falsch erfasste Quale wird richtig projiziert. Veranlasst aber den Wahnsinnigen der Anblick seines eigenen Bildes im Spiegel zu der Wahrnehmung eines Ungeheuers, dann wird diese letztere nicht gleich dem Spiegelbilde flächenhaft in den oder hinter den Spiegel, sondern körperhaft in eine ganz unbestimmte Entfernung versetzt. Täuschungen der ersten Art können uns daher nicht einmal als Illusion, überhaupt gar nicht als Sinnestäuschungen, sondern nur als Täuschungen der inneren Wahrnehmung, eigentlich der Apperception gelten, weil die ganze Täuschung eine blosse Vertauschung von Prädikaten ist, die als solche den Kreis eines inneren Phänomens nicht überschreitet; Täuschungen der zweiten Art hingegen werden wir unbedingt der Hallucination einzureihen haben, deren Charakter sie übrigens auch in allen anderen Beziehungen an sich tragen. Bei den Täuschungen der ersten Art schmuggelt sich die Reproduktion unbemerkt in die Empfindung ein und alieniert diese, jedoch innerhalb ihres Empfindungscharakters; bei denen der zweiten Art läuft die Empfindung neben dem Veräusserlichungsprozesse einher und dient bloss dazu, der Reproduktion den Accent, den Glanz der Empfindung zu verleihen; dort erhebt sich eine Täuschung, die mit dem Gegebensein einer Empfindung begann, streng genommen nicht einmal zu einer Sinnestäuschung, hier bleibt eine Täuschung Hallucination, trotz des Vorhandenseins einer Empfindung; dort bleibt der Vorgang der Empfindung selbst unverfälscht, und die Täuschung zieht sich auf den blossen Irrtum eines Urteiles zurück, hier veräusserlicht

sich ein innerer Irrtum, und die Projektion ist falsch, weil sie die richtige Konsequenz einer falschen Wahrnehmung gewesen. Dass die strenge Durchführung dieser Unterscheidung in manchen Fällen schwierig, in einzelnen unmöglich werden mag, kann ihrer principiellen Anerkennung keinen Abbruch thun. Bemerkenswert erscheint es übrigens, dass ja auch Hallueinationen, die rein aus Reproduktionen hervorgehen, sich dadurch, dass die Reproduktion auf die Dauer der begleitenden Empfindung nicht entbehrt, von der anderen Seite aus den hier besprochenen Fällen anschliessen. Die nähere Behandlung beider Punkte gehört in den nächsten Paragraphen.

Anmerkung 1. In neuerer Zeit hat man auf eine Reihe von Illusionen bei Kontrastwirkungen, insbesondere der Farben, aufmerksam gemacht, die wir nur zum geringsten Teile als eigentliche Illusionen gelten lassen können. Der bekannteste Fall dieser Art ist das Phänomen der farbigen Schatten. Lässt man ein Stäbchen durch gedämpftes Tageslicht und zugleich durch Kerzenlicht von zwei Seiten her bescheinen, so wirft es auf ein weisses Papier einen doppelten Schatten: einen rotgelben (den Schatten des Tageslichts) und einen blauen (den des Kerzenlichtes), der, vom weissen Tageslicht beschienen, das Weiss desselben komplementär zur Farbe des rotgelblichen Papiers erscheinen lässt. Es wird also Weiss als Blau gesehen wegen des Kontrastes zu dem benachbarten Rotgelb. Schliesst man durch Anwendung einer Röhre den Einfluss der Nachbarfarbe gleich vom Anfang her aus, so wird der Schatten nicht blau, sondern weiss gesehen, stellt man aber die Röhre zuerst so, dass man gleichzeitig einen Teil des Schattens und des Papiers zu sehen bekommt, so erscheint der Schatten blau und behält diese Farbe auch dann, wenn man später die Röhre bloss auf den Schatten richtet (Helmholtz, Phys. Opt. S. 394). Wenn im Gesichtsfelde eine bestimmte Farbe überwiegend verbreitet ist, so erscheint uns eine weisslichere Abstufung desselben Farbentones als Weiss und wirkliches Weiss als komplementär gefärbt (ebenda S. 396). Wird eine Stelle der Netzhaut längere Zeit hindurch von demselben Lichteindrucke getroffen, so erscheint die Farbe minder gesättigt, was jedoch nur erst dann bemerkt wird, wenn dieser Eindruck mit dem einer unermüdeten Netzhautstelle verglichen wird (ebenda S. 401). Wir entnehmen hieraus, dass eine Farbe anders erscheint infolge des Einflusses einer sie umgebenden anderen, und dass eine Veränderung der Farbe nicht bemerkt wird, wenn die Vergleichung mit einer konstant gebliebenen anderen ausgeschlossen wird. Allein diese Täuschung ist doch nur eine Täuschung des Urteiles, das die vorgelegte Farbenqualität einer bekannten, feststehenden Bestimmung subsumiert und dabei entweder bei der Vergleichung mit einer anderen intensiveren den Unterschied zu gross ansetzt, oder, wo die Vergleichung ausfällt, die successiven Veränderungen ignoriert, Helmholtz hat in dieser Beziehung zahlreiche Beispiele zusammengestellt, aus denen hervorgeht, dass unser Urteil über die räumliche Lage, Abgrenzung und körperliche Selbständigkeit des Objektes auch die Bestimmung der Farbe desselben entscheidet; eines der hergehörigen Fälle erwähnten wir bereits § 94 Anm. (a. a. O. S. 406 u. 414). Bei komplementären Erscheinungen steht die Sache anders, denn bei ihnen liegt der scheinbaren Empfindungsqualität ein Vorgang im Auge selbst (partielle Abstumpfung der Fasern) zu Grunde, und der Fehler besteht darin, dass die Farbe, statt als abnormer Vorgang in das Auge lokalisiert

zu werden (was ihrer Tonlosigkeit wegen freilich wieder nicht geschehen kann), nach aussen projiziert wird.

Anmerkung 2. Dass die Sinne nicht betrügen, „nicht weil sie immer richtig, sondern weil sie gar nicht urteilen“, — ist ein oft citierter Ausspruch Kants (Kr. d. r. Vr. W. W. II, S. 238 und gleichlautend: Anthr. § 10). Allein der Gedanke selbst ist von viel älterem Datum. Er begegnet uns bereits in jenen geringen Ansätzen zu einer Erkenntnistheorie, zu denen die Cyrenaische Schule durch ihre Behauptung: Lust und Schmerz seien allein von zweifelloser Wahrheit, veranlasst wurde (die betreffenden Belege s. b. Zeller, a. a. O. II, S. 124). Dass dieser Satz vom Tone nicht auch auf den Inhalt der Empfindung ausgedehnt wurde, scheint seinen Grund darin zu haben, dass den Cyrenaikern eben Lust und Schmerz als der eigentliche Empfindungsinhalt galten. Plato tritt in seiner Bekämpfung der Lustlehre auch diesem Punkte entgegen (Phil. p. 37 C ff.), indem er insbesondere hervorhebt, dass man zwar dem Lustempfindenden Lust im allgemeinen nicht absprechen könne, dass aber jede wirkliche, einzelne Lust nach Grösse, Dauer u. s. w. bestimmt sei, und dass bezüglich dieser Bestimmung eine Täuschung möglich bleibe (ebenda p. 39). Plato findet es überhaupt in seinem Interesse, den Sinn möglichst viel urteilen zu lassen, um ihn möglichst häufig auf Irrtümern ertappen zu können (vergl. Resp. VII, 7, p. 523 et seq., ib. X, 5, p. 602 u. bes. Theœt. p. 154 A 155 C, wo jedoch in einem späteren Abschnitte: p. 194—196, die falsche Vorstellung, *δόξα,* aus einer Verwechselung von Wahrnehmung und Wissen abgeleitet wird). In dieser Beziehung ist Aristoteles' Beschränkung der Untrüglichkeit der Empfindung auf deren eigentümlichen Inhalt (*το ἴδιον ἑκάστης αἰσθήσεως*) und die Überweisung der Täuschung an die Aussage des (urteilenden) Gemeinsinnes und der Empfindung *κατὰ συμβεβηκὸς* adhärierenden Urteile ein wesentlicher Fortschritt (de an. II, 6; III, 1, § 6; III, 3, § 6 u. § 10—13; vergl. auch de sens. 4; de insomn. 1 u. bes. Metaph. IV, 6). Damit stimmt im ganzen auch Epikur überein, indem er darin, dass wir sehen, hören, Schmerz empfinden u. s. w., jeden Irrtum ausschliesst und in diesem Sinne auch den Wahn- und Traumbildern eine gewisse Wahrheit zuerkennt, den Sitz der Täuschung aber in die dem *ἄλογον* des Sinnes direkt entgegenwirkende Meinung verlegt (Diog. L. X, 32 u. 51; vergl. auch Tertul. de an. 17, der übrigens diese Irrtumlosigkeit auch dem Verstande vindiziert und allen Irrtum auf Rechnung äusserer Ursachen: Krankheiten, Dämonen u. s. w. bringt). Daher mag wohl auch Ciceros bekannter Ausspruch kommen: *opinionis mendacium est non oculorum.* Dass keine Vorstellung an sich, als blosse Veränderung des Gemütes, wahr oder falsch heissen könne, haben auch übereinstimmend Descartes (Medit. 3, pag. 20), Locke (a. a. O. II, 32, § 3) und Leibniz (Theod. disc., 65 Opp., p. 497 a) hervorgehoben. Auch darüber hinaus war der Sensualismus bemüht, die Sinne gegen den Vorwurf der Trüglichkeit in Schutz zu nehmen, wie dies namentlich Gassendi (Cart. Object. ad. medit. V, 6), Condillac, Helvetius u. a. den zum Teil in der That sonderbaren Beschuldigungen der Sinne durch Descartes und Malebranche gegenüber gethan, wobei in der Regel gegen den Vorwurf des Widerspruchs in den Aussagen der einzelnen Sinne an die Unfehlbarkeit des Tastsinnes appelliert wurde. Reid griff in gleicher Tendenz auf Aristoteles zurück, indem er zwischen den specifischen Objekten der verschiedenen Sinne unterscheidet und für jeden Sinn innerhalb seiner Domäne Untrüglichkeit in Anspruch nimmt, worin ihm in neuerer Zeit auch Garnier beistimmte (a. a. O. I, p. 411). Dass die Empfindung als solche nicht trüge, wurde auch von der Wolff'schen Schule

anerkannt (Baumgarten, Metaph. § 407). Kants eingangs citiertes Wort gewinnt seine volle Bedeutung erst, wenn man die in der Wolff'schen Schule traditionelle Bezeichnung der Sinnlichkeit als „niederes Erkenntnisvermögen" in Betracht zieht. Bei Kant selbst geht indess die Durchführung des erwähnten Axioms nicht ganz ohne Schwierigkeiten vor sich. Denn wenn der Sinn nicht täuscht, täuscht das Urteil; was leitet aber das Urteil irre? Kant antwortet etwas unbestimmt: der unbemerkte Einfluss der Sinnlichkeit (ebenda S. 239). Da sich nun aber alle Sinnestäuschung auf räumliche Verhältnisse bezieht, so täuscht uns eigentlich die Sinnlichkeit im Gebrauche der reinen Anschauungsform. Die Frage nach dem falschen Gebrauche der reinen Anschauung jedoch würde die Bestimmung des richtigen Gebrauches derselben voraussetzen, und damit ständen wir vor einer der dunkelsten Stellen der transscendenten Ästhetik. Kant macht freilich, der Weitläufigkeit dieser Untersuchung zu entgehen, den Versuch, sich auch hier mit der Hinweisung auf die Einbildungskraft aus der Sache herauszuziehen, in welcher Beziehung wir auf § 84 Anm. 1 zurückweisen. Auch für die Identitätsphilosophie und den Idealismus behält die Sinnestäuschung manche principielle Schwierigkeit. Schon Hegels Auffassung der Empfindung als eines Aktes zwischen Objekt und Subjekt ist dem Verständnisse der Sinnestäuschung entschieden ungünstig; wie sich Schleiermachers im ganzen mit uns übereinstimmende Theorie der Sinnestäuschung mit der gleich darauf folgenden Behauptung eines „uns innewohnenden Bewusstseins von dem menschlichen Sein der Natur" (a. a. O. S. 106) vertragen solle, ist nicht recht einzusehen. — Die erste Spur der Unterscheidung zwischen Illusion und Hallucination kommt bei den Stoikern vor, die nach der Einteilung der Einbildungskraft in kataleptische und akataleptische, bei letzterer den Fall, wo dem Bilde gar kein, von dem unterschieden, wo ihm bloss ein unangemessenes Objekt entspricht (Diog. L. VII, 46). Die in den Lehrbüchern gewöhnliche Unterscheidung rührt von Esquirol (a. a. O. I, S. 121) her und geht darauf hin, dass die Illusion das Vorhandensein eines Aussendinges voraussetzt, die Hallucination hingegen dasselbe ausschliesst. Wie wenig dieselbe streng wissenschaftlichen Anforderungen genügt, geht schon daraus hervor, dass sie den Fall unbestimmt lässt, wo die Sinnestäuschung sich innerhalb des somatischen Gebietes vollzieht. Sind die fliegenden Mücken, die Skotomen im Auge, die Affektionen der Schleimhaut in der Ohrtrompete u. s. w. Aussendinge, dann hat man sich den Gegensatz von Leib und Aussending gründlich verdorben, sind sie es nicht, dann fallen die erwähnten Täuschungen unter die Rubrik der Hallucinationen, deren Charakter sie doch im übrigen durchaus nicht an sich tragen (s. Leubuscher, a. a. O. S. 43). Ein zweiter Übelstand dieser Auffassung, nämlich die Umsetzung der am Schlusse des Textes erwähnten Klasse von Hallucinationen zu blossen Illusionen, wird erst im nächsten Paragraphen klar werden. Diese Ungenauigkeit zu heben, schlug die ältere Psychologie einen doppelten Weg ein: sie nahm entweder für die Hallucination einen rein psychischen, für die Illusion einen somatischen Ursprung in Anspruch, oder postulierte für jene immanente, für diese äussere Reizerregungen. Die erste Ansicht führte die Hallucination auf eine Überreizung der Einbildungskraft zurück, wie dies z. B. Hoffbauer gethan (s. dagegen Leubuscher, a. a. O. S. 37); die zweite vertrat insbesondere Hagen in seiner mit grosser Gründlichkeit geschriebenen Monographie (a. a. O. § 128). Der neuere Sprachgebrauch ist etwas unsicher geworden. In der Regel bezeichnet er im Gegensatz zur Illusion als Hallucination jene Sinnestäuschung, bei der man sich der Täuschung selbst nicht bewusst wird

(Knop, a. a. O. S. 7); bisweilen wird wieder die Hallucination bloss auf Anschauungen von bestimmter Begrenzung und Gestaltung beschränkt, wie z. B. bei Schaller, der diesen Punkt ausführlich behandelt. Eine gute Darstellung des Wesens und der Arten der Sinnestäuschung vom Standpunkte der älteren Psychologie aus hat Biunde gegeben (a. a. O. S. 145 ff.).

* Zu Anmerkung 1 vergl. Cornelius, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele S. 29 ff., S. 32 f. — Ausserdem s. H. Meyer, Über Sinnestäuschungen, Berlin 1866.

§ 104. Die Hallucination.

Das Wesen der Hallucination besteht darin, dass eine reproduzierte Vorstellung als Empfindung genommen und demgemäss behandelt, d. h. lokalisiert oder projiziert wird. Diese Umsetzung der Reproduktion in Empfindung kann auf doppelte Weise geschehen, entweder usurpiert die reproduzierte Vorstellung eine Empfindung, die sie bereits vorfindet, indem sie deren Lebhaftigkeitsgrad sich aneignet, oder sie begründet selbst durch ihre Stärke jene somatische Erregtheit, die dann als centripetaler Reiz zurückwirkt und der Reproduktion die Empfindung zugesellt. Der erste Fall führt auf den Schluss des voranstehenden Paragraphen zurück. Die Empfindungen, die hier vorausgesetzt werden, lassen sich in drei Klassen bringen: Empfindungen aus abnormen Vorgängen im Innern des Leibes, in den peripherischen Sinnesorganen, und Empfindungen aus abnormer Reaktion gegen äussere Erregungen. Die Hallucinationen der ersten Art spielen im Gebiete der Körperempfindung ab und werden darum lokalisiert, die der beiden anderen fallen zumeist in das Bereich der Gesichts- und Gehörempfindung und werden projiziert. Bekannte und durch ihr konstantes Vorkommen interessante Beispiele der ersten Art sind der *globulus hystericus* in der Brust und in den Eingeweiden, die Ratten, Schlangen und Flammen im Unterleib bei Säuferwahnsinn, die Täuschungen des in die Höhegezogen- und Ausgedehntwerdens bei Atrophie der Hemisphären, die Empfindung der Kälte in den abnorm erwärmten Extremitäten bei Pyämie u. s. w. Hier liegen Empfindung und Reproduktion, unmittelbar Gegebenes und Ausdeutung oft so nahe beisammen, dass die Unterscheidung von blossen Illusionen schwierig wird. Unmöglich wird sie vollends dann, wenn die Alienation der Köperempfindung weite Kreise umfasst und infolgedessen sich als Umgestaltung der Gemeinempfindung ankündigt (§ 45), weil alsdann die Bestimmtheit der Lokalisation unterbleibt und an deren Stelle eine ganz veränderte Auffassung des eigenen Leibes tritt. Seelenkranke, Sterbende, Trunkene konstruieren sich auf Grundlage eigentümlicher dunkler Umstimmungen der Gemeinempfindung einen

ganz neuen Leib (von Glas, Holz, von anderem Geschlecht oder Alter, wohl auch einen Tierleib, wie bei den Lykanthropen im Altertume), ja, was das Merkwürdigste und zugleich wieder ein Fall einer Hallucination ist: sie projizieren diesen Leib als einen zweiten neben den normalen (wie dies namentlich bei Sterbenden ziemlich häufig vorkommt). In den Fällen der zweiten Art lösen ungewöhnliche Vorgänge im Gesichts-, Gehör- und Geruchorgan Empfindungen aus, die, nachdem sie in Reproduktionen umgesetzt worden, nach aussen hin projiziert werden, wie die hellen und dunklen Miniaturgestalten bei Säuferwahnsinn, die Gesichtsbilder, die das Lager Sterbender umdrängen, das Glockengeläute bei Kongestionen des Blutes gegen das Gehirn, der Leichengeruch, der Seelenkranke bisweilen allenthalben hin verfolgt u. s. w. Auch die Müller'schen Schlummerbilder, von denen § 68 und § 82 Anm. die Rede gewesen, gehören zum grössten Teil mit hierher. Oft zeigt sich in dieser durch den Mechanismus zumeist der unmittelbaren Reproduktion bedingten Umgestaltung der Empfindung in Reproduktion ein Schein von Scharfsinn und Kühnheit der Kombination, der aber ebensowohl blosser Schein ist, wie in den analogen Fällen des Traumes und des Instinktes (§ 47 und § 72). Eben darum gewinnen Hallucinationen dieser Klasse nicht selten eine allgemeine Verbreitung, während in anderen Fällen der Einfluss des individuellen Vorstellungskreises nicht zu verkennen ist. Heutzutage sind bei Seelenkranken Klagen über lästiges Glockengeläute ganz allgemein, zu Sokrates' Zeiten wurden sie von verfolgenden Flötentönen gequält (Plat. Crito. p. 54). Bisweilen kann man die Entwickelungsgeschichte einer solchen Hallucination ganz gut verfolgen: erst steht die abnorme Empfindung ganz isoliert, aber auch ganz unbestimmt vor dem Subjekt, dann beginnt ein Schwanken zwischen verschiedenen Reproduktionen und damit allenfalls ein versuchsweises Umsetzen der urprünglichen Lokalisation in Projektionen, bis eine einzelne Reproduktion die Oberhand gewinnt; zuletzt fällt die Gegenstellung von Empfindung und Reproduktion gänzlich weg, und jene existiert nunmehr in der bestimmten Form dieser. In den meisten Fällen vollzieht sich der Umtausch beider Vorstellungen freilich rapid und bleibt darum der inneren Wahrnehmung entzogen, immer aber wird man wenigstens den Fortschritt aus der unbestimmten verschwommenen ursprünglichen Form der Empfindung in die spätere umgrenzte Gestalt der Reproduktion verfolgen können (s. einige interessante Beispiele bei Hagen, a. a. O. S. 250 ff.). Bei den Hallucinationen der dritten Gruppe geht die Erregung von der Aussenwelt aus, wohin auch die reproduzierte Vor-

stellung, in welche die Empfindung sich umsetzt, wieder in Form einer Scheinwahrnehmung doch so projiziert wird, dass die Projektionsweise lediglich im Sinne der letzteren entschieden wird. Empfindung und Reproduktion liegen hier meistens so weit auseinander, dass der Zusammenhang beider schwer nachweisbar wird und die Erregung von aussen her sich fast nur wie die beiläufige Veranlassung zu einer rein psychischen Hallucination ausnimmt. Ein Seelenkranker glaubte, wenn er sich im Spiegel besah, einen Verstorbenen, einen Dämon, ein Ungetüm vor sich zu erblicken (Leubuscher, a. a. O. S. 48), ein anderer vernahm in der harmlosesten Rede, im Glockengeläute, im Bellen des Hundes Schimpfworte. Bisweilen trifft es sich wohl auch so, dass das Nachbild einer äusseren Erregung zufällig mit einer Reproduktion zusammentrifft und mit dieser so verschmilzt, dass die Reproduktion gleichsam die Umrisse, die Empfindung die Farbe hergiebt, worauf das so konstruierte Bild projiziert wird. Jemand, der längere Zeit durch ein Fernrohr geschaut hatte, erinnerte sich seines Freundes und sah nun plötzlich das Gesicht seines Freundes fahl, wie das Antlitz einer Leiche, vor sich (Lazarus, Zeitschr. f. Völkerps. V, 2, S. 117).

Was nun die zweite Hauptgattung der Hallucinationen, die sogen. Vision, betrifft, so ist deren Ursprung ein rein psychischer, wenn sich auch in ihrem Verlauf ein somatisches Moment geltend macht. Wie nämlich § 81 gezeigt worden ist, erwirbt sich auch die reproduzierte Vorstellung den zu ihrer Verwechselung mit der Empfindung nötigen Lebhaftigkeitsgrad dann, wenn die Reproduktion ihrer Betonung neben der des Inhaltes gelingt. Insofern nun das Zustandekommen dieser Reproduktion durch das Vorhandensein somatischer Abnormitäten bedingt erscheint, stellt sich auch die Vision als abhängig von dem jedesmaligen Zustande des Leibes heraus. Pathologische Lehrbücher führen in dieser Beziehung eine lange Reihe zum Teil unter sich entgegengesetzter krankhafter Affektionen auf, die zu Visionen disponieren: hyperämische und anämische Zustände des Gehirnes und seiner Häute, qualitative Umstimmungen des Blutes, wie namentlich bei Vergiftungen, Krankheiten des Hirnes, Herzens, Unterleibes, der Lungen, Hypochondrie und Hysterie, Epilepsie, anhaltende Kälte und Hitze, Einatmen verdünnter Luft oder des Salpetergases, heftiger Schmerz, Erschöpfung durch geistige Anstrengungen, Affekte deprimierender wie excitierender Art, Genuss narkotischer und alkoholartiger Stoffe u. s. w.[1]) Auf diese Weise kann es selbst zu einer angeborenen, ja einer vererblichen Anlage zu Visionen, wie zu Hallucinationen kommen, die, wo bei beschränkterem Vorstellungs-

kreise die Lebensweise und namentlich die Objekte der Affekte und Leidenschaften dieselben sind, bei ganzen Familien und Stämmen einen merkwürdig gleichförmigen Charakter annehmen können (das zweite Gesicht im schottischen Hochland). Welche Vorstellung die Rolle der Vision (oder nach Umständen der Hallucination überhaupt) übernimmt, ist nach den bekannten Gesetzen im allgemeinen leicht zu bestimmen: es ist diejenige, für welche der Raum zum Steigen eben frei wird, oder welche bei schon gelockertem Drucke der Gemeinempfindung sich ihn zuerst frei zu machen im stande ist. In der einen Beziehung ist der Inhalt der Hallucination, wenigstens was deren erstes Auftreten betrifft, eben so zufällig, wie der des beginnenden Traumes (§ 72), und darum hat man auch die Vision nicht unpassend einen Traum während des Wachens genannt. In der anderen Beziehung sind, gleichfalls analog dem Traume, jene Vorstellungen die begünstigtesten, welche durch die vorhandene Vorstellungsbewegung am meisten gehoben werden. Auf diese Weise erklären wir uns, dass unter den erwähnten somatischen Vorbedingungen jene Vorstellung den Inhalt der Vision nach sich bestimmt, welcher sich entweder unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise zuwendet, oder welche von der stürmischen Bewegung eines Affektes am meisten gehoben wird, oder endlich jene, die den Mittelpunkt eines konzentrischen Reihengewebes (§ 79) bildet. Der letztere Punkt wirft einiges Licht auf jene eigentümlichen Visionen, bei denen der Visionär sich selbst wahrzunehmen glaubt. Die hallucinierende Vorstellung selbst ist wieder entweder die treue Reproduktion einer früher gehabten Wahrnehmung, oder eine mehr oder weniger selbständige Umgestaltung derselben (Hallucination des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), von bestimmter oder verschwimmender Umgrenzung, dem Gegenstande nach eine Hallucination von Aussendingen oder des eigenen Leibes (meistens als Leiche, besonders häufig bei Epileptischen). Dass die Hallucination phantasiearmer Köpfe an einer gewissen Dürftigkeit und Leerheit leidet, ist öfter bemerkt worden. Eben so leicht zu erklären ist auch, dass Hallucinationen wohl zumeist in erregten, bisweilen aber auch in völlig beruhigten Momenten des Vorstellungslebens sich einstellen und im ersten Falle wieder mit dem Affekte selbst verschwinden oder ihn überdauern. Immer aber stiftet bei gleichmässig fortdauernder somatischer Disposition die Wiederkehr einer bestimmten Hallucination, und ganz besonders einer Vision, eine psychische Geneigtheit zum Hallucinieren überhaupt, einerseits weil sie die Scheidewand zwischen wirklicher und scheinbarer Wahrnehmung immer mehr untergräbt, andererseits weil sie der hallucinierenden Vorstellung selbst eine immer grössere

Regsamkeit verleiht. Wer es erst mit einer einzelnen Vision zu thun gehabt hat, wird von ihr bald bei jeder Gelegenheit heimgesucht und findet sich zuletzt bei allen Geschäften von Wahnbildern umringt. Wo die somatische Empfänglichkeit für centrale Erregungen nur eine vorübergehende ist, bleibt die Hallucination freilich auch zeitlich wie räumlich isoliert, daher Hallucinationen durchaus nicht immer schon als Symptome von Seelenstörungen zu betrachten sind. Der erste Eindruck der Vision ist meistens ein gewaltsamer, affektvoller, doch stumpft sich die Empfänglichkeit für Erregungen dieser Art oft ziemlich schnell ab und weicht einer Neigung zum Reflektieren, das nicht selten eine merkwürdig gegliederte und konsequente innere Ausbildung annimmt und selbst mit einer gewissen Lust der Hingabe an die Vision verbunden sein kann. Selbst eine willkürliche Einleitung von Visionen ist, namentlich bei stark konzentrierter Willenskraft und nervöser Konstitution, nicht ausgeschlossen. Fernhaltung aller gleichzeitigen äusseren Wahrnehmungen bleibt dabei immer eine Hauptbedingung. Man kann häufige und ausgebreitete Hallucinationen haben, ohne sie darum für mehr als blossen Schein zu halten, ja es kann selbst der Glaube an deren Realität neben völliger Seelengesundheit bestehen, obwohl in diesem Falle die Gefahr der Seelenkrankheit doch schon ziemlich nahe gerückt ist. Begünstigt wird die Vision noch besonders durch die Schnelligkeit der Reproduktion und die Fremdartigkeit der reproduzierten Vorstellung, weil jene den Vorgang selbst (das allmähliche Klarwerden der reproduzierten Vorstellung) der Beobachtung entzieht und diese ihrem Objekte leichter den Schein des Gegebenseins von aussen her zuwendet (wobei wohl noch hinzukommt, dass die Empfänglichkeit stets für jene Vorstellung am grössten erscheint, die von den gegenwärtig vorhandenen Vorstellungen am weitesten absteht, § 71). Die Projektion der Hallucination geschieht gewöhnlich in eine unbestimmte Entfernung; die Bilder „schweben vor den Augen," wie man am einfachsten an den Schlummerbildern beobachten kann. Von den Sinnen hallucinieren Gesicht und Gehör am häufigsten (der Vorrang ist streitig), weil bei ihnen die Verwechselung der Empfindung mit der Reproduktion am leichtesten stattfindet (§ 82), wohl auch, weil sie am häufigsten zur Erkenntnis der Aussenwelt verwendet werden. Nach einer Bemerkung Grohmanns (bei Hagen, a. a. O. S. 164) sollen Hallucinationen des Gesichtes mit Abnormitäten des venösen, Hallucinationen des Gehöres mit Abnormitäten des arteriellen Blutes im Zusammenhange stehen; dass Herzkrankheiten besonders zu optischen Visionen disponieren, ist bekannt (ebenda S. 172), auch sollen Gehör-

hallucinationen von einem tieferen somatischen Ergriffensein zeigen (ebenda S. 134). Dass Gehörhallucinationen häufiger die Form unbestimmter Geräusche, als die distinkter musikalischer Töne oder Melodien annehmen, dürfte wohl hauptsächlich seinen Grund in der Eigentümlichkeit der hallucinierenden Subjekte selbst haben. Geruch- und Geschmackshallucinationen sind von Illusionen schwer zu unterscheiden und neigen sich im allgemeinen mehr der Unannehmlichkeit zu; erstere kommen namentlich bei beginnenden Gehirnkrankheiten häufig vor, letztere sind überaus selten und bleiben fast nur auf Fälle von Seelenkrankheiten beschränkt. Zweifellose Hallucinationen des Tastsinnes kommen gleichfalls selten vor, dagegen fehlen dem Druck- und Wärmesinn weder Hallucinationen im allgemeinen, noch selbst Visionen insbesondere. In allen diesen Fällen kommt es vor, dass auch ein bereits äusseren Erregungen unzugänglich gewordener Sinn noch halluciniert, ja dass die Abschliessung nach aussen geradezu fördernd wirkt (völlig Erblindete haben Gesichtshallucinationen; bei gänzlicher Störung des Geruchsorganes kommen heftige Geruchshallucinationen vor, Leubuscher, a. a. O. S. 37, und Bottex, a. a. O. S. 9). Bisweilen bleibt das Hallucinieren auf einen Sinn beschränkt, in der Regel aber greift es allmählich unter den Sinnen um sich. Auch das Tier leidet, wiewohl dies bisweilen in Abrede gestellt worden ist, an Hallucinationen und vielleicht selbst an Visionen, doch jedenfalls in weit geringerem Umfange als der Mensch. In unseren Träumen gehen Hallucinationen und Illusionen aller Arten bunt durcheinander. Schliesslich verdient noch bemerkt zu werden, dass, da in der Hallucination eine reproduzierte Vorstellung als Empfindung erscheint, mit ihr auch eine Verfälschung des Zeitvorstellens verbunden sein kann, insofern die Empfindung eben zur Bezeichnung der Gegenwart verwendet wird (§ 87). Kommt, wie dies z. B. bei dem Genusse von Haschisch der Fall ist, noch eine Abänderung im normalen Rhythmus des Vorstellungsverlaufes hinzu, so tritt eine totale Unfähigkeit der Bestimmung nicht bloss der Zeitfolge, sondern auch der Zeitdauer ein.[2])

Anmerkung 1. Unter diesen Stoffen nimmt das Santonin die hervorragendste Stelle ein, dessen Genuss teils successive, teils simultane Hallucinationen fast aller Sinne einleitet, darunter besonders interessante Geschmacks- und Geruchshallucinationen (Preyer, a. a. O. S. 66; Mayer, a. a. O. S. 108).

Anmerkung 2. Bahnbrechend für die Theorie der Sinnestäuschungen waren die Monographien von J. Müller und Purkinje, die sich zugleich auch durch die feine Behandlung der psychologischen Seite auszeichnen. Aus der reichen älteren Litteratur sind besonders hervorzuheben Hagen (Die Sinnestäuschungen, Leipzig 1837) und Bottex (Über die durch subjektive Zustände begründeten Täuschungen des Bewusstseins, übersetzt von Droste, Osnabrück 1838).

Beispiele zu den im Texte behandelten einzelnen Punkten befinden sich bei Leubuscher, Krafft-Ebing, Clemens, Mayer. Ein besonders interessantes Beispiel ist die von Hagen näher beschriebene Gehörhallucination, in der Herbert von Cherbury eine göttliche Bestätigung seines eben vollendeten Buches *de veritate* erblickte. Der Maler Spinelli wurde von dem Momente an, da er einen Freund im Zweikampfe erstochen hatte, von der Gesichtshallucination des Ermordeten verfolgt; Pascal litt von dem Tage an, als er der Gefahr, in die Seine gestürzt zu werden, ausgesetzt gewesen, bis zu seinem Tode an der immer häufiger wiederkehrenden Hallucination eines tiefen Abgrundes. Was hier Schrecken plötzlich hervorbrachte, das bewirkten bei Fouquier-Thinville, dem öffentlichen Ankläger zur Zeit der französischen Revolution, langsam sich ansammelnde innere Erregungen. Oft mag es eine heftige Traumhallucination gewesen sein, was später für eine Hallucination während des Wachens genommen wird, wie in dem bekannten Falle, welcher der Tartinischen Teufelssonate ihren Namen gegeben hat (an der übrigens nichts teuflisch ist, als der Name). Permanente Hallucinationen sind höchst selten, meist intermittiert die Hallucination der Zeit und dem Inhalte nach, bisweilen nimmt sie selbst eine periodisch geregelte Wiederkehr an, wie in dem Falle, den Droste a. a. O. S. XVII anführt. Durch ihren merkwürdigen inneren Zusammenhang erregten ein namhaftes Aufsehen die religiös-politischen Hallucinationen des Bauern Martin zur Zeit der Wiedereinsetzung der Bourbons, von denen Leuret berichtet (s. auch Griesinger, a. a. O. S. 80). Das Umsichgreifen der Hallucinationen hat Shakespeare an Macbeth trefflich dargestellt. Das bekannteste Beispiel einer epidemischen Verbreitung bestimmter Hallucinationen, bedingt durch die Gleichförmigkeit des Vorstellungskreises und genährt durch die Macht der Nachahmung, geben uns die Hexenvisionen des späteren Mittelalters und die politisch-religiösen Visionen der Puritaner zur Zeit Cromwells. Das sog. zweite Gesicht *(second sight)*, von dem Hagen a. a. O. § 25 einige Beispiele mitteilt, kommt ausser seiner eigentlichen Heimat, dem schottischen Hochlande, auch, und zwar ganz besonders verbreitet auf den Farörn (Schubert, a. a. O. S. 399), in Norwegen, nach neueren Berichten auch bei den Negern der Saharawüste (Schopenhauer, Parerg. I, S. 299) und sporadisch wohl allenthalben vor. Merkwürdig, aber wohl erklärlich ist es, dass diese psychische Abnormität in Schottland selbst, wo ihrer schon Beda erwähnte, gegenwärtig im Verschwinden begriffen ist. Verwandt damit scheinen auch die von den Arabern „Ragl“ genannten Hallucinationen bei Reisen durch die Wüste zu sein, über die Clemens einige Mitteilungen macht (a. a. O. S. 29). Goethe, dessen allbekannte Hallucination bei dem Ritte nach Drusenheim sich dem eben Angeführten einigermassen anschliesst, vermochte, wie J. Müller mitteilt, ein bestimmtes Pflanzenbild bei verschlossenem Auge sich ganz klar vorzuspiegeln und zu einer regelmässigen Entfaltung zu bringen, der er sodann mit Behagen zuzuschauen pflegte (Lehrbuch der Physiol. II, § 569). Auch Tasso gelang es, seine freilich minder behaglichen Unterredungen mit seinem Genius willkürlich in Scene zu setzen; die Analogie zu dem Verhältnisse Sokrates zu seinem Daimonion, die vielleicht Tasso selbst vorgeschwebt hatte, und auf die man sich hier mit Vorliebe zu berufen pflegt, ist gänzlich verfehlt (Hagen, ebenda S. 76). Durchaus gesunde Naturen, wie J. Möser, Cellini, Jean Paul, Walter Scott, Cardanus u. a., blieben von Hallucinationen nicht frei, auch Spinoza beobachtete an sich einzelne Fälle von Hallucinationen (ep. 30 ad P. Balling). Die sehr ausgebreiteten Hallucinationen, an denen Nikolai litt, und die er selbst, ohne sich im mindesten über ihren Ursprung zu täuschen, aus-

führlich beschrieb (s. Droste, a. a. O. S. 25 ff.), veranlassten eben durch ihren Gegensatz zu dem durchaus nüchternen Naturell des bekannten Aufklärers Goethes derbe Spottverse in der Walpurgisnacht. Schon darum wäre es übereilt, aus dem blossen Vorkommen von Hallucinationen auf das Vorhandensein einer Seelenstörung oder gar des Wahnsinns zu schliessen, wie dies ältere Psychologen, z. B. teilweise selbst Hoffbauer, gethan (eine ausführliche Besprechung dieses Punktes s. bei Hagen, ebenda S. 271 ff.). Die Schwärmerei aller Zeiten wusste Hallucinationen methodisch einzuleiten *(extases de volonté)* und gefiel sich in der „Kunst der Entzückungen", von der Fries in seiner Anthropologie ein paar Proben zusammengestellt hat (a. a. O. § 114). Dumpfes Brüten, schwindelerregende rythmische Bewegungen, Anstarren metallisch glänzender Flächen spielen darin eine Hauptrolle. C. G. Carus erzählt einen Fall, wo das Fixieren eines blanken Thürschlosses Visionen erzeugte (bei Irren sind ähnliche Erscheinungen längst bekannt). Moreau bemerkt, dass horizontale Lage das Hallucinieren begünstigt; Pinel beobachtete bei einer melancholischen Frau das Aufhören von Gehörhallucinationen bei Annahme einer sitzenden Stellung. Manche Hallucinationen verschwinden gerade, wenn man die Aufmerksamkeit auf sie richtet. Bisweilen treten Gesichtshallucinationen nur bei verschlossenen Augen und im Finstern hervor (ein gewisser Ansatz zum Hallucinieren stellt sich nach Schliessung der Augen sehr häufig ein), in anderen Fällen wieder nur bei geöffneten Augen und im Hellen. Auch hat man bei Gesichtshallucinationen beobachtet, dass die Farbe der Bilder meist blässer und unbestimmter ist oder wird, wogegen die Gestalt sich in klaren, festen Umrissen darstellt. Wirklichen Empfindungen gegenüber räumen Hallucinationen meistens das Feld (s. Hagen, ebenda S. 19); es sind aber auch Fälle bekannt, wo sie sich denselben, so gut es eben anging, accommodierten (Fechner, Psychoph. II, S. 513). Brewster versetzte das Kriterium der Gesichtshallucinationen in den Umstand, dass die Hallucination bei einem Drucke des Augenapfels kein Doppelbild zu geben vermöge, wie dies bei wirklichen Gesichtsaffektionen der Fall ist. Es wäre höchst interessant, wenn, wie behauptet worden, entgegengesetzte Erfahrungen wirklich gemacht worden wären (Fechner, ebenda S. 514). Der Hauptherd der Hallucinationen sind die Seelenkrankheiten und Seelenstörungen, für deren Aitiologie und Symptomatologie sie in den einzelnen Stadien von grösster Bedeutung werden (s. bes. Krafft, a. a. O. S. 44 ff.). Die vermehrte Empfänglichkeit des Gehirns für centrale psychische Reize spricht sich in der Klage mancher Seelenkranker aus, dass sie ihre eigenen Gedanken hören (Beisp. bei Hagen, ebenda § 41), dass sich ihre Gedanken sogleich in Leibesbewegungen, in Worte umsetzen u. s. w. Das Seitenstück dazu bilden die analogen Erscheinungen bei Trunkenen, das Gegenstück die Aussagen mancher Melancholiker und Hypochonder über die völlige Gleichgültigkeit und Tonlosigkeit ihres Vorstellungsverlaufes (§ 47 Anm. 4). Die Verwandtschaft von Hallucination, Traum und fixer Idee hat in neuerer Zeit besonders Maury hervorgehoben (Fechners Centralblatt 1853, IV, 40), wie denn den französischen Physiologen das Verdienst zuerkannt werden muss, die Lehre von den Hallucinationen in allen ihren Zusammenhängen sorgfältig behandelt zu haben.

* Vergl. J. Sully, Die Illusionen, eine psychologische Untersuchung (Internationale wissenschaftl. Bibliothek, Bd. 62), autorisierte Ausgabe, Leipzig 1884, S. 101—119; E. Mendel, Der gegenwärtige Stand der Lehre von den Hallucinationen. Ein Vortrag. Berliner klinische Wochenschrift, 1890, No. 26.

Zu Anmerk. 1 s. E. Rose, Über die Hallucinationen im Santonrausch. Berlin 1875.

Sechstes Hauptstück.

Von der Vorstellung des Ich, der inneren Wahrnehmung und dem Selbstbewusstsein.

§ 105. Einleitung und Überblick.

Vergleichen wir die Bilder des Seelenlebens, die sich aus den Elementen unserer bisherigen Untersuchungen zusammensetzen, mit denen, welche unsere Selbstbeobachtung vorfindet, so verrät sich in ihnen eine Lücke, bedeutend genug, um die Zulänglichkeit unserer Principien ernstlich in Frage zu stellen. In allen unseren Vorstellungen werden wir eines mehr oder weniger ruhenden Was, eines mehr oder weniger bestimmten Objektes bewusst; einer einzigen Vorstellung bleibt es vorbehalten, die Vorstellung keines Was, keines Objektes, sondern die Vorstellung des Vorstellenden selbst, die Vorstellung des Subjektes zu sein — die Vorstellung des Ich. Man braucht dies nur etwas näher ins Auge zu fassen, um sogleich inne zu werden, dass wir es hier mit der seltsamsten aller bisher kennen gelernten Arten von Erscheinungen zu thun haben. Dass aus an sich zeit- und raumlosen Vorstellungen die der Seele an sich ebenfalls fremden Vorstellungen der Zeit und des Raumes (§ 13) hervorgehen, lässt sich am Ende begreifen, weil das Verhältnis enthalten kann, was in den Verhältnisgliedern nicht enthalten ist; dass weiterhin eine Vorstellung ihren psychischen Charakter so weit verleugnen kann, dass sie den Schein eines Aussendinges annimmt, mag schon mehr Befremden erwecken, aber das Befremden weicht, da ja auch die Hypostasierung zum Aussendinge nur eine besondere Weise des psychischen Gegebenseins bedeutet. Der Schein aber, den wir in der Vorstellung des Ich vor uns haben, überbietet alle diese Erscheinungen, denn die Vorstellung des Ich tritt so weit aus der Linie aller übrigen Vorstellungen heraus, dass es fast wie ein Widerspruch erscheint, von einer Vorstellung zu reden, deren Vorstellen nicht ein Vorgestelltes, sondern den Vorstellenden selbst, nicht seinen Ziel-, sondern seinen Ausgangspunkt zum Bewusstsein bringt. Allein es hiesse die Eigentümlichkeit der Ichvorstellung noch viel zu gering anschlagen, wollte man dabei stehen bleiben, in ihr nicht mehr als eine durch die besondere Eigentümlichkeit ihres Inhaltes von allen

übrigen verschiedene Vorstellung zu erblicken. Die Vorstellung des Ich ist nicht bloss eine ganz specifische Vorstellung in der Weise ihres Vorgestellten, sie masst sich auch über alle anderen Vorstellungen eine ganz eigentümliche Oberherrschaft an; nicht bloss im Wesen der Vorstellung des Ich, sondern auch in ihrem Verhalten zu den anderen Vorstellungen ist uns ein neues Problem, oder besser eine neue Seite des früheren Problems gegeben. In dem Vorstellungsleben, das meine Selbstbeobachtung vorfindet, knüpft sich nämlich an das Bewusstsein der Vorstellung häufig (möglicherweise immer) das weitere Bewusstsein an, dass ich die Vorstellung weiss und habe, d. h. dass sie Objekt meines Vorstellens ist. Dieses Bewusstsein aber ist von dem blossen Bewusstsein der Vorstellung an sich verschieden und kann zu ihm nur dadurch hinzukommen, dass die Vorstellung eine Beziehung auf das Ich annimmt, die sie ursprünglich nicht besass. Die Vorstellung des Ich ist somit nicht bloss eine Vorstellung unter und neben den übrigen, sondern die Vorstellung dessen, was die übrigen Vorstellungen hat und weiss: das Ich ist das Auge, das die Vorstellungen schaut und als seine Bilder weiss. Man hat diese Erscheinung bald innere Wahrnehmung, bald Apperception genannt, je nachdem man den Nachdruck mehr auf die subjektive oder die objektive Seite des Vorganges gelegt hat, und durch die Annahme eines inneren Sinnes zu erklären versucht. Aber auch damit sind die Seltsamkeiten des Gebietes nicht erschöpft, das wir eben betreten haben. Denn das Ich weiss nicht bloss alle anderen Vorstellungen, sondern es weiss auch sich selbst; das Ich erkennt sich selbst in der Vorstellung von sich, die es hat und die es dieses Selbst wegen ist. In dem Phänomen des Selbstbewusstseins, wie man dieses Bewusstwerden der Identität des Ich nennt, liegt das Eigentümliche, dass der Gegensatz zwischen vorstellendem Subjekt und vorgestelltem Objekt sich einerseits in das Ich hinein fortsetzt, ja zu dem Widerspruche steigert, dass dasselbe sein soll, was als Verschiedenes auseinander getreten ist, andererseits aber wieder auch in dem Selbst des Ich-selbst seine Aufhebung und Ausgleichung findet. Eben darum liegt in dieser Ausgestaltung des Ich zum Ichselbst jener Abschluss der Entwickelung der Ichvorstellung, durch den diese erst zum wahren vollen Ich gelangt. Es lässt sich demgemäss die Aufgabe dieses Hauptstückes dahin formulieren: Erklärung der Phänomene des Ich, der inneren Wahrnehmung und des Selbstbewustseins durch Zurückführung derselben auf das ihnen zu Grunde liegende wirkliche Geschehen.

A. Vorstellung des Ich.

§ 106. Das Ich als empfindender und begehrender Leib.

Die Vorstellung des Ich ist die Vorstellung des Vorstellenden. So ungenügend sich diese Definition vom Standpunkte der Metaphysik herausstellen mag, ja herausstellen muss, so unvermeidlich erscheint sie da, wo es sich darum handelt, den Ausgangspunkt für eine rein psychologische Untersuchung zu gewinnen. Die Vorstellung des Vorstellenden aber enthält zweierlei in sich: das Vorstellen als Thätigkeit und ein Was als Träger und Sitz dieser Thätigkeit. Beide Merkmale sind dem Begriffe des Ich gleich wesentlich; mag die metaphysische Spekulation immerhin das Was bis zum Verschwinden verflüchtigen: der ursprünglichen, unbefangenen Vorstellungsweise ist es nicht minder fremd, das Ich als reine Agilität, als andererseits ein innerlich starres, totes Was als Ich aufzufassen. Als Vorstellung des Vorstellenden aber hat die Entwickelungsgeschichte der Vorstellung des Ich ihre und zwar dieselben Stufen, welche die Entwickelungsgeschichte unseres Vorstellungslebens überhaupt zurücklegt. Zunächst und unmittelbar gegeben ist uns die Vorstellung als Empfindung. In der Empfindung liegt jedoch ein Doppeltes: das Bewusstsein des Inhaltes als Empfindungsqualität, so weit die Empfindung tonlos, des Empfindens als Prozess, so weit sie betont ist, denn der Betonung werden wir dadurch bewusst, dass die Elemente der Empfindung der Ausgleichung widerstreben (§ 32 und § 35), durch welches Widerstreben der Prozess sistiert, in sich reflektiert und damit sich selbst zum Produkte wird (§ 25). Das Bewusstwerden des Vorstellens haben wir also: suchen wir dazu noch das des Trägers dieses Vorstellens. Dieser liegt aber nicht fern, denn indem wir die betonte Empfindung lokalisieren (§ 100), weisen wir ihr als Substrat und Sitz den Leib an. Der betonten Empfindung steht weiter die sinnliche Begehrung zur Seite, denn aus Empfindungen entspringen Begehrungen und in Empfindungen finden sie ihre Befriedigung, infolgedessen auch die Begehrung lokalisiert wird (der leere Magen begehrt Speise, die trockene Kehle Trank, die gepresste Lunge Luft u. s. w.). Fassen wir dies alles zusammen, so erhalten wir als Ausfüllung der allgemeinen Formel des Ich auf der ersten Entwickelungsstufe jene alte naive Definition des Ich, die allen weiteren Entwickelungsstufen zu Grunde liegt: das Ich ist der empfindende und begehrende Leib. Was sich dem Ich auf dieser Stufe als Nichtich im positiven Sinne entgegenstellt, das sind die Aussendinge, zu deren Vorstellung wir gleich-

zeitig mit der des Leibes durch die Projektion der unbetonten Empfindungen gelangen, und in denen die empfundene Qualität ebensowohl ihren Träger findet, als das Empfinden im Leibe. Von den Aussendingen kommen dem Leibe seine Empfindungen; auf das Ergreifen der Aussendinge ist der Leib verwiesen betreffs der Befriedigung seiner Begehrungen; das Verhältnis von Ich und Nichtich gestaltet sich zu jenem des Leibes zu den Aussendingen. Mit Rücksicht auf die folgenden Stufen muss besonders hervorgehoben werden, dass das Empfinden eigentlich zur Bezeichnung der Eigentümlichkeit des Trägers, das Begehren zu jener seiner Thätigkeit verwendet wird: so dass „empfindender Leib" streng genommen einen Pleonasmus in sich schliesst (§ 100).

Anmerkung. Der Entwickelungsgeschichte der Vorstellung des eigenen Ich geht in allen Stadien jene der Vorstellung des fremden Ich parallel. Das Kind verlegt ursprünglich Lust und Schmerz dahin, wo es die Ursache dessen wahrnimmt, was ihm selbst Lust und Schmerz bereitet. Eine Projektion von Lust und Schmerz kann diese Vorstellungsweise nicht heissen, denn die Schmerzempfindung selbst behält das Kind für sich, und was es projiziert, ist nicht die Empfindung, sondern nur die Vorstellung des Schmerzes. In der Folge wird der Schluss von der Ursache durch den Schluss von der Wirkung aus kontrolliert und korrigiert. Das Kind kommt nämlich dazu, nur dort den Schmerz gelten zu lassen, wo es auf eine Äusserungsweise des Schmerzes stösst, die es als solche an sich selbst beobachtet hat und die sich ihm mit der Vorstellung des Schmerzes kompliziert hat. Das brennende Holzscheit empfindet den Schmerz der Verbrennung, denn es ächzt und stöhnt, der Käfer aber, der bei allen Qualen starr bleibt, kann keinen Schmerz empfinden und gilt in dieser Beziehung wie ein Blatt oder ein Steinchen. Je lebendiger demnach das Kind, der Mensch überhaupt selbst ist, um so mehr Leben giebt und findet er in seiner Umgebung (Herbart, Lehrb. d. Ps. 198). — Erwähnenswert ist es, dass übereinstimmend mit uns auch ein bekannter englischer Psycholog der Gegenwart den Ursprung des Gegensatzes von Ich und Nichtich in den der subjektiven und objektiven Empfindung verlegt hat (St. Mill. An. examinat. of Hamiltons Phil., 13, bei Ribot, a. a. O.).

§ 107. Das Ich als vorstellendes und begehrendes Innere.

Der Empfindung folgt die Vorstellung — Vorstellung im Gegensatze zu der Empfindung — als abgeblasstes psychisches Residuum, also als durch die Empfindung unmittelbar reproduzierte oder als mittelbar reproduzierte Vorstellung. In das Bewusstsein eingetreten, greift die Vorstellung in die Kreise jener Vorstellungen ein, die sie bei ihrem Eintritte vorfindet oder selbst in das Bewusstsein einführt. Die neu eingetretene Vorstellung setzt sich mit den älteren Vorstellungen auseinander, indem sie durch ihre Einwirkung eine Reaktion hervorruft, deren mannigfach verschlungene Bewegungen

von eben so mannigfaltigen und zum Teil specifischen Gefühlen und Begehrungen begleitet sind. In diesen Gefühlen und Begehrungen kommen wir zum Bewusstsein des in den älteren Vorstellungen enthaltenen Vorstellens nach dessen passiver wie aktiver Seite hin, und da auch mit diesen Gefühlen unbestimmte, aber wohl vernehmbare Organempfindungen verbunden sind, so entbehrt auch hier das Bewusstwerden des Vorstellens nicht des Hinweises auf einen Ort und Träger. Dieser Hinweis ist nach dem Innern des Leibes gerichtet; ihm folgend, bezeichnen wir den durch die neue Vorstellung geweckten, ihr entgegenkommenden Vorstellungskomplex als Inneres. Die Vorstellung, die mir das Aussending abbildet, mag sie durch einen äusseren Eindruck veranlasst worden sein, oder von innen aus emporgestiegen sein, berührt mein Inneres schmerzlich, weckt dessen Verlangen, und wie in der Vorstellung die Erinnerung an die Aussenwelt noch lebhaft ausklingt, klingt in der begleitenden Empfindung meines Inneren nicht minder lebhaft die Erinnerung an den Leib an. Das Ich der zweiten Stufe ist das Bewusstsein des vorstellenden und begehrenden Inneren. Diese ganze Darstellung gewinnt wesentlich an Klarheit, wenn sie mit jener der vorigen Stufe in Parallele gebracht wird. Wie wir den Leib den Aussendingen, so bringen wir den einzelnen Vorstellungen die bereits erworbenen Vorstellungskomplexe: die Stimmungen und Verstimmungen des Momentes samt allen Anklängen der bereits beruhigten Vorstellungsmassen, kurz, was wir unser Inneres nennen, entgegen, und wie der Leib das Ding ist, das, von den Aussendingen getroffen, Schmerz oder Lust empfindet, so ist unser Inneres ein Komplex, der, von den Vorstellungen der Aussendinge in einzelnen Punkten berührt, Gefühle auslöst. Wie wir den Leib der Empfindung, so tragen wir der Vorstellung unser Vorstellungsinnere entgegen (§ 70), und wie aus jenem, so brechen auch aus diesem Begierden hervor; wie das Auge dem Lichte, sehnt sich mein Inneres der tröstlichen Erinnerung, der befreienden Zukunft entgegen. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass zwar jedes Gefühl das Bewusstwerden des Vorstellens in sich enthält, aber nicht jedes Gefühl, in das Innere lokalisiert, als Spannung des Innern aufgefasst wird. Als Bethätigungen unseres Inneren gelten uns nämlich bloss jene Gefühle, die aus dem Eingriffe der neueintretenden Vorstellungen in die geeinigten und beruhigten Vorstellungskreise älterer Lebensmomente entspringen, weil nur den Bewegungen dieser Vorstellungsmassen die charakteristische Beziehung auf den Leib teils unmittelbar zukommt, teils mittelbar zufällt: Gefühlen hingegen, die sich lediglich im Kreise der neuentwickelten Vorstellungen einstellen,

geht der Zug der Innerlichkeit in dem hier festgehaltenen Sinne ab, wie dies bei den ästhetischen Gefühlen bis zu einem gewissen Grade der Fall nicht nur sein kann, sondern häufig sein soll. Dem Ich tritt als das specifische Nichtich dieser Entwickelungsstufe die Vorstellung, dem fühlenden und begehrenden Inneren die an sich gleichgültige Vorstellung entgegen, und Vorstellung bedeutet hier im Gegensatze zu der Empfindung: Bild des Aussendinges. So lange meine Gesichtsempfindung währt, steht das Aussending im Raume vor meinen Augen, sobald die Empfindung zur blossen Vorstellung herabsinkt, schwebt bloss dessen Bild vor meinem Inneren; dauert bei aufgehobener Gesichtsempfindung die Tastempfindung fort, dann berührt die Hand das Ding selbst, während mein Inneres gleichzeitig dessen Gesichtsbild bewahrt. Zu diesen Bildern verhält sich mein Inneres wie der Leib zu den Aussendingen, von ihnen kommen ihm seine Gefühle, auf oder gegen sie sind seine Begehrungen gerichtet. Der Unterschied liegt zunächst nur in dem Schauplatze, der dort der Aussenwelt zufällt, hier einer Innenwelt angehört, die, weil sie Bilder eines Äusseren einem Inneren des Leibes entgegenstellt, eigentlich nur eine nach innen gerückte Aussenwelt ist und an die Höhle in dem Platonischen Mythos erinnert, auf deren Wand die Schatten der vorübergetragenen Gegenstände fallen. Das Kolorit beider Schaubühnen aber ist ein verschiedenes: dort der frische Glanz der Wirklichkeit und das Ungestüm der sinnlichen Begehrung, hier der matte Ton des Abbildes und die unbestimmten Umrisse eines unsichtbaren Inneren; einem Beobachter, der plötzlich von der ersten auf die zweite Stufe versetzt würde, müsste es scheinen, aus dem Wachen in ein mattes Traumleben geraten zu sein. Liegt nun schon hierin eine gewisse Annäherung des Nichtich an das Ich, so gewinnt dieselbe noch wesentlich dadurch, dass das Bild, das meinem Inneren entgegentritt, möglicherweise aus diesem selbst gekommen sein kann, wie dies z. B. bei dem Traume der Fall ist (daher die Bedeutung des Traumes für die Entwickelung des ursprünglichen Begriffes der Vorstellung). Wichtiger noch ist der Fortschritt, den das Ich dieser Stufe bezüglich seiner Einheit und Gleichmässigkeit gegen jenes der früheren dadurch erreicht, das die Lokalisierung der Gefühle in das Innere weit minder bestimmt und darum minder different vollzogen wird, als jene der Empfindungen an und im Leibe. In dem Konflikte, der trotz der Stetigkeit der Entwickelungsstufen vorübergehend Platz greifen kann, gilt der Leib als der äussere und das Innere als der inwendige, eigentliche Mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) — ein Antagonismus, der seine volle Schärfe erst in der nächstfolgenden Periode erreicht.

Dass endlich die Bezeichnung „vorstellendes Innere“ nicht minder tautologisch ist, als „empfindender Leib“ ist offenbar, weil, wie der Leib erst durch das Empfinden zum Leibe, auch das Innere erst durch das Vorstellen zum Inneren wird.

Anmerkung. Auch der Gedanke des Inneren bleibt nicht bloss auf das eigene Ich beschränkt. Das Kind und der Naturmensch sind stets geneigt, ein Inneres da anzunehmen, wo sie beobachten zu können glauben, dass ein Wesen in seinen Bewegungen durch blosse Bilder der Aussendinge bestimmt wird, d. h. Bewegungen in einer Weise vornimmt, die durch keine unmittelbare Einwirkung der Aussendinge veranlasst wird (§ 9 u. § 14). Thales hielt die Magnetnadel für beseelt (Diog. L. I, 24), Hauser legte den Bewegungen der Billardkugeln innere Motive zu Grunde und nahm ihr Stehenbleiben für Ermüdung. Den Indianern galt das erste Dampfschiff, dessen sie ansichtig wurden (ja selbst der Dudelsack der schottischen Regimentsmusik), als vorstellendes Wesen, weil sie das Schiff seine Bewegungen ohne äussere Veranlassung beginnen und abbrechen, sowie den äusseren Umständen anpassen sahen, bevor diese selbst auf das Schiff unmittelbar einwirken konnten u. s. w. (Waitz, Anthr. II, S. 177).

§ 108. Das Ich als denkendes und wollendes Subjekt.

Die Vorstellung wird zum Gedanken, d. h. zum Begriff oder Begriffsgewebe, also zu einem Vorstellungskomplex, der, weil überhaupt keine Anschauung, auch nicht mehr als Abbild eines Aussendinges gelten kann. Auch der Gedanke versetzt sich mit den vorgefundenen Vorstellungen in eine bestimmte Wechselwirkung, und auch dieser werden wir nicht anders, als in Gefühlen und Begehrungen bewusst, aber die Eigenart des einen, wie des anderen wird durch die Eigentümlichkeit der gemachten Voraussetzung modifiziert. Die Vorstellungskreise, in welche der Gedanke als solcher eingreift, sind nämlich nicht mehr die zufälligen Vorstellungen des eben angetroffenen Momentes nebst den, wenn auch in anderem Sinne, ebenfalls zufälligen Reproduktionen aus einzelnen früheren Momenten, nicht die wechselnden momentanen Stimmungen des Inneren, sondern die alten, festgewordenen Vorstellungsmassen des gesamten Lebens, die wie Überzeugungen, Grundsätze, Begriffe, der allgemeine Ausdruck einer Vielheit von Vorstellungen sind und insofern mit dem Gedanken den Charakter der Allgemeinheit teilen. Eben darum geht auch diese Wechselwirkung nicht den verschlungenen Bahnen zufälliger Verschmelzungen, sondern überwiegend der Heerstrasse innerer Zusammengehörigkeit nach. Der Gedanke macht nachdenken, und das Nachdenken ist ein Denken. Aber auch der Wechselwirkung des Gedankens mit dem festen Kerne unseres Inneren werden wir nicht anders, als durch Gefühle bewusst, die bei grösserer Ausbreitung und geringerer Betonung sich durch eine gewisse Stetigkeit und Gleichförmigkeit

charakterisieren, aber, wie weit auch ihr Gepräge von dem der Gefühle der vorigen Periode abweichen mag, des begleitenden Anklanges von Organempfindungen doch nicht gänzlich entbehren, wenn diese Begleitung auch so unbestimmt und leise ausfällt, dass das Substrat, auf das sie hinweist, durch den Leib mehr angedeutet, als ausgefüllt erscheint. Der Entwickelung der Vorstellung zum Begriff läuft andererseits jene der Begehrung zum Wollen parallel, insofern als das Wollen nicht unmittelbar auf sein Objekt losgeht, sondern auf die Herstellung eines Planes, also eines Gedankengewebes gerichtet ist. Das Ichvorstellen der dritten Stufe findet somit seinen Abschluss in der Vorstellung des denkenden und wollenden Subjektes. Diesem Subjekt steht als sein Objekt gegenüber der Gedanke; Gedanken fallen schwer aufs Herz, und in Gedanken muss ich die Begehrung sistieren, wenn sie zum Wollen werden soll. So einladend es erschiene, diese Analogie weiter fortzuführen, so notwendig wird die Warnung, über die Analogien die besonderen Eigentümlichkeiten der letzten Entwickelungsperiode nicht zu übersehen. Sie liegen zunächst auf der Seite des Nichtich und modifizieren infolgedessen auch das Verhältnis zwischen Ich und Nichtich. Das Objekt des denkenden Subjektes ist der Gedanke. Empfindungen finden wir vor, Vorstellungen drängen sich uns auf, Gedanken aber machen wir uns selbst, und wenn uns auch Gedanken ungewollt einfallen, dass wir sie geschaffen haben und mit anderen denkend verbinden, kann nicht ungewollt geschehen. Die Empfindung kommt von aussen, die Vorstellung ist so weit durch Äusseres bedingt, als sie die Signatur des Aussendinges an sich trägt, aber bei dem Gedanken ist der Zusammenhang mit dem Äusseren, mag er auch bestanden haben, bereits gänzlich verwischt. Gedanken kommen — gewollt oder ungewollt — immer aus dem Inneren des denkenden Subjektes; das Ich, das sich denkend fühlt, weiss sich auch thätig in seinen Gedanken, denn es verleiht auch dem, was nur zur Illustrierung des Subjektes dienen soll, den Zug seiner eigenen Spontaneität. Damit hängt zunächst auch zusammen, dass der Schauplatz dieser Wechselwirkung von Ich und Nichtich eigentlich gar kein innerlicher mehr ist, weil die Raumbeziehung auf beiden Seiten abgestreift worden ist, und den Raumbezeichnungen, deren man sich hier noch allenfalls bedienen mag, keine abgeschwächte, sondern nur eine tropische Bedeutung zukommt. Dazu aber tritt noch hinzu, dass der Gedanke in ganz anderem Sinne Objekt des Wollens ist, als das Aussending und die Vorstellung Objekte der Begehrungen sind. Diese letzteren holen sich nämlich an dem Aussendinge und der Vorstellung ihre Befriedigung; das Wollen

ist aber — wenn nicht ausnahmsweise Gedanken das Gewollte sind nicht befriedigt, sondern nur zur Befriedigung gerüstet, wenn es mit seinem Plane fertig geworden ist. Das Wollen geht über den Gedanken hinaus zu dem Aussendinge oder der Vorstellung, denn es ist keine dritte Art des Begehrens, sondern nur eine neue, den beiden anderen gemeinsame Ausbildungsform. Das Ich gewinnt von Stufe zu Stufe an Einheit, Innerlichkeit, Spontaneität und Geistigkeit, aber die beiden letzten Eigentümlichkeiten sind doch eigentlich Errungenschaften vorwiegend der dritten Entwickelungsstufe; die Auffassung des Ich als wollendes Subjekt vollendet nämlich erst den Schein, als würde die Thätigkeit des Ich durch das Nichtich bloss veranlasst und nicht verursacht, während die blosse Begehrung ihrem Objekte blind folgt, oder sich ihm wenigstens blind hingiebt. In gleicher Weise ist es auch dem Wollen vorzugsweise vorbehalten, die Vorstellung des Leibes in der Vorstellung des Ich positiv zurückzudrängen, denn dem Wollen kann der Leib geradezu als Hindernis der Befriedigung erscheinen, wie ein Aussending der sinnlichen Begehrung in den Weg tritt. Kann dem vorstellenden Inneren der Leib als blosse Hülle gelten (§ 107), so kann er dem wollenden Subjekte gerade zur Last werden, und es endigt die Entwickelungsgeschichte des Ichvorstellens mit dem seltsamen Widerspruche, dass sie der Ichvorstellung den Boden untergräbt, auf dem sie gewachsen ist und ohne den sie auch am Ende ihrer Entwickelung nicht bestehen kann.

Anmerkung. Rein psychologische Theorien des Ich sind verhältnismässig selten. Der älteren Psychologie lag anfangs das ganze Problem ferne, und als es an sie herangetreten war, fand sie dafür in dem bereits starr gewordenen Schema der Seelenvermögen keine rechte Stelle mehr. Die neuere Pzychologie setzte fast ausschliesslich die psychologische Frage in die metaphysische um, indem sie als metaphysisches Princip nahm, was sie eigentlich als Problem zu lösen gehabt hätte. Bei den einzelnen Punkten der drei letzten Paragraphen klingen die verschiedensten Reminiscenzen aus der Geschichte des Ichbegriffes an. Sie beginnen in der griechischen Psychologie mit Homers naivem αὐτός und schliessen mit Plotin, der sich seines Leibes schämte: zwischen beiden steht Sokrates' Zuteilung der sinnlichen Begehrung an den Leib (Xen. Mem. I, 2, 23; vergl. § 21 Anm.), die sich insofern auf Plato fortsetzt, als dieser die sinnliche Begehrung bald dem Leibe, bald dem begehrenden Seelenteile zuweist; den Schluss bildet Platons bitteres Wortspiel vom Leibe als Kerker der Seele (§ 21 Anm.). Descartes' *Cogito, ergo sum* führte eigentlich am Ich vorbei, weil für Descartes' nächstes Ziel die Gedanken, oder genauer ein Gedanke eine wichtigere Bedeutung besass, als der Denkende; sein *ego* schwankt in auffälliger Weise zwischen der *res cogitans* und dem *compositum* von Leib und Seele. Der letzteren Auffassung — selbstverständlich mit der notwendigen Modifikation — näherte sich auch die Anthropologie der Identitätsphilosophie, wie denn z. B. Schleiermacher das Ich als den Träger der Empfindung und Vorstellung, des Fühlens und Wollens definiert und in das „ursprünglich gegebene,

nicht weiter aufzulösende Zusammensein von Leib und Seele“ versetzt (a. a. O. S. 9). Die erkenntnistheoretische Verwertung des Ich, die Descartes fallen gelassen hatte, nahm Kant in einer zwar grossartigen, aber insofern auch bedenklichen Weise auf, als ihm der empirisch-psychologische Standpunkt nur dazu diente, Fiktionen aufzustellen, die eine rationelle Psychologie nie sanktioniert hätte. Dies gilt gleich von der Ursprünglichkeit des alle unsere Vorstellungen potentiell begleitenden: Ich denke, auf die Kant ein so grosses Gewicht zu legen sich genötigt sah. Unter Kants Einfluss setzte sich jene metaphysische Auffassung des Ich fest, gegen welche die Psychologie stets Protest einlegen muss und in der sich gewissermassen die Geringschätzung rächte, mit der man den Begriff der Seele bei seite geschafft hatte. Auf J. G. Fichtes Ichbegriff kann erst später und selbst da nur einseitig eingegangen werden; hier genügt die Bemerkung, dass in der Wissenschaftslehre der dunkle Punkt des Ich so dunkel wird, dass er aufhört, sichtbar zu sein, und vom Ich nichts übrig bleibt, als die reine in sich zurückgehende Thätigkeit, die reine Spontaneität und Agilität, die „Thathandlung“, während in der Sittenlehre mit sehr richtigem Einblicke von dem nun einmal eingenommenen Standpunkte aus die Behauptung aufgestellt wird: das Ich finde sich ursprünglich als wollend. Beide Bemerkungen führen in gewissem Sinne in die unmittelbare Nähe Herbarts, der ebenfalls das Ich einen Trieb genannt hat, dessen Woher ebenso unbestimmt ist, als das Wohin (Ps. a. W. II, § 136) und in dessen Schule gleichfalls das Wollen als der eigentliche Mittelpunkt des Ich bezeichnet worden ist (Waitz, Lehrb. S. 678). Auch Schopenhauers Primat des Willens vor dem Intellekt liegt nicht fern. Endlich findet hier auch ein Wort Hegels seine rechte Stelle: Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist . . . jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind (Enc. § 24, Zus. 1). In dem von uns durchgeführten Grundgedanken, dass in jeder Vorstellung ein subjektives Moment enthalten ist und das Ich aus dem Zusammenfliessen aller dieser Momente entsteht, stimmt mit uns, wenigstens was die Wahrnehmung betrifft, Beneke überein (Lehrb. § 150, N. Ps. S. 193—200). Unter den englischen Psychologen der Gegenwart stehen uns am nächsten: Bain, der das Ich als die leibliche Existenz definiert, vereinigt mit allen Empfindungen, Gedanken, Gemütsbewegungen und Wollungen (Ment. sc. p. 402) — und Herbert Spencer, der das Ich geradezu, wenn auch etwas zu beschränkt, aus der Wechselwirkung der gleichzeitigen Vorstellungsmassen ableitet (a. a. O. I, § 219). Zu dem Ganzen vergleiche Herbart (a. a. O.) und Lotze (Art. Seele und Seelenl. in Wagners H. W B. III, § 45 ff. u. Mikrokosm. I, S. 269—277).

§ 109. Zusätze: empirisches Ich, das Ich als Zeitreihe des Lebens, Vorstellung des Wir und des Nämlichen.

Fassen wir die Lösungen, welche das § 105 aufgestellte allgemeine Problem des Ich auf den verschiedenen Stufen der Entwickelungsgeschichte unseres Vorstellungslebens gefunden hat, zusammen, so können wir sagen: die Vorstellung des Ich ist das Bewusstwerden der in den bereits erworbenen Vorstellungskreisen enthaltenen Regsamkeit, geknüpft an einen Ausgangspunkt, der durch

die Vorstellung des Leibes mehr angedeutet, als wirklich ausgedrückt wird. Hieraus ergiebt sich der eben so wichtige, als häufig angefeindete Satz: das Ich ist nichts als ein psychisches Phänomen, d. h. die Vorstellung des Ich ist nicht die Vorstellung eines Wesens — denn dieses ist die Seele — oder einer Zusammensetzung von Wesen, sondern lediglich das Bewusstwerden einer Wechselwirkung innerhalb eines unübersehbaren Vorstellungskomplexes.[1]) Eben der Weite dieses Horizontes wegen kann man die Vorstellung des Ich sowohl die reichste, als die ärmste nennen, dieses, was ihren eigenen Inhalt, jenes, was den Umfang des zu Grunde liegenden Vorstellungkreises betrifft: die Vorstellung, die alle anderen hat und weiss (§ 105), ist selbst ganz unbestimmt und wird von uns gar nicht als ein bestimmtes Vorgestelltes, sondern nur als ein Punkt gewusst, auf den ein mannigfaltiges Vorstellen zurückweist. Trotz dieser Leerheit jedoch entbehrt das Ich, das jeder als empirisches Ich in sich vorfindet, nicht jeder näheren inhaltlichen Bestimmung, denn es ist offenbar, dass sich der Gesamteindruck überwiegend nach jenen Komponenten bestimmen muss, welche sich, wie die Eigentümlichkeiten des Geschlechtes, Temperamentes, Standes, der Anlagen u. s. w. — am intensivsten geltend machen. Hierin, sowie in dem verschiedenen Vor- oder Zurücktreten der somatischen Basis, liegt die unabsehbare Differenzierung des empirischen Ichbewusstseins, welche die Verschiedenheit der bleibenden Eigentümlichkeiten der Leibeskonstitution nicht nur wiedergiebt, sondern vergrössert, indem sie die ursprünglichen Divergenzen erweitert. In ihr durchkreuzt sich die Verschiedenheit der Entwickelungsperioden mit der Mannigfaltigkeit der einzelnen Vorstellungskreise: gleichsam die Geschichte des Vorstellungslebens mit der Geographie der Vorstellungen selbst. Dies im einzelnen durchzuführen, wäre höchst interessant; es giebt Menschen, deren Ich ganz entschieden, aber auch ziemlich gleichförmig in allen seinen Kreisen den Charakter einer der Entwickelungsperioden an sich trägt (Naturen voll reiner Rezeptivität oder reiner Spontaneität, kontemplativ-sensitive Naturen und Naturen der „reinen Agilität", Leib- und Geistmenschen), neben Menschen, bei denen das Ich in einem Kreise eine volle reichgegliederte Entwickelungsgeschichte hinter sich hat, während andere Kreise auf niederen Entwickelungsstufen zurückgeblieben sind, und noch andere Menschen, bei denen eine chaotische Menge rudimentärer Entwickelungen fast nur durch die Einheit des somatischen Substrates zusammengehalten wird. Die Perioden der Entwickelungsgeschichte des Ich sind nicht Perioden einer Geschichte in dem Sinne, dass die eine abschliesst, wenn die andere beginnt, sondern gewissermassen

selbständige Geschichten, die, nachdem sie successiv einsetzen, eine Zeit lang neben einander parallel fortschreiten. Die erste Entwickelungsform ist freilich auch diejenige, welche am frühesten ihren relativen Abschluss findet, denn der Zuwachs an qualitativ neuen Körperempfindungen und sinnlichen Begierden wird bald verschwindend gering; die Ausbildung der beiden anderen Formen geht wohl ein weites Stück hin Hand in Hand, schliesslich aber fällt die Geschichte des Ich immer mehr aus den älteren Ablagerungen in die späteren hin, und auch von dieser Seite aus bestätigt es sich, dass uns das Leben selbst immer mehr vergeistigt. Die Anforderung, die einzelnen Komponenten der Ichvorstellung erst einzeln zu erfassen, dann in einen Gesamteindruck zu vereinigen, versetzt in eine lästige Spannung und Anstrengung; der von spekulativen Interessen unberührte Mensch geht darum der Frage: was er eigentlich unter seinem und durch sein Ich vorstelle, gern aus dem Wege und greift, wo er sie nicht abweisen kann, zu einem einfachen Mechanismus, der ihm jenes Zusammensuchen und Zusammenhalten erspart. Die Zeitreihe meines Lebens, deren Entstehen § 87 erklärt worden ist, zählt mir chronologisch all mein Empfinden, Vorstellen, Begehren, Fühlen, Wollen und Denken auf und fügt denselben schon durch die darin enthaltenen Modifikationen der Gemeinempfindung eben so viele Hinweisungen auf den Leib bei. Diese Reihe reproduziert nicht nur der gemeine Mann, sondern reproduzieren wir alle, wenn wir eben nicht Philosophie treiben, von ihrem Endgliede, d. h. von der Gegenwart aus, und an dem Gesamteindrucke des simultan, wenn auch abgestuft Gehobenen (§ 76) besitzen wir nicht bloss ein Surrogat des empirischen Ich, sondern annäherungsweise dieses selbst. Meine Lebensgeschichte ist mein in einer Zeitreihe aufgelöstes Ich, denn sie ist eine Geschichte, die nicht bloss alles Geschehene, wenn auch von der verkürzenden Perspektive der Gegenwart aus, aufführt, sondern auch auf den Boden hinweist, der all das Leiden getragen hat und dem alles Thun entsprossen ist. Bemerkenswert erscheint in letzterer Beziehung, dass auch diese Auffassungsweise des Ich die Bestimmtheit des Leibes immer mehr zurückdrängt, weil wir zwar niemals ohne Leib gelebt haben, der Leib aber in den verschiedenen Lebensperioden sowohl die innere Stimmung, als die äussere Erscheinungsform gewechselt hat; die Zeitreihe des Lebens drängt die Raumreihe des Leibes in den Hintergrund. Ja über die Gegenwart hinaus konstruiert kann sie die Begleitung des Leibes als zweifelhaft erscheinen lassen, wenn auch die Erfahrungen des Lebens nur derart sind, dass sie „mehr über die Vorstellung des Körpers hinaus, als auf irgend einen anderen

bestimmten Punkt hinweisen" (Lotze, Mikrok. I, S. 24). Die Zeitreihe, durch die das Ich vorgestellt wird, ist selbstverständlich nur die Zeitreihe der Bewusstseinsmomente, und diese kann von der des wirklich äusserlich Erlebten sehr abweichen; manche Menschen phantasieren sich für ihr Ichvorstellen eine Lebensgeschichte vor, die sie wirklich an sich niemals erlebt haben. Diese Verschiedenheit, sowie jene der Verlegung der Thätigkeit, durch die das Ich überwiegend vorgestellt wird, in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, bilden vielleicht die bedeutendsten Einteilungsgründe für die Mannigfaltigkeit des empirischen Ich. Auch von dieser Seite aus kommen wir somit zu einer einfachen Variation der an den Eingang dieses Paragraphen gestellten Erklärung des Ichbewusstseins, wie es in uns allen leibt und lebt. Ich bin eben die innere Regsamkeit all des Leidens und Thuns meiner Lebensgeschichte, zusammengehalten und getragen von einem Leibe, der heute nicht ist, was er gestern war, und der morgen vielleicht gar nicht mehr sein wird. Über diese Vorstellung hinaus zu jener des reinen Ich führt lediglich der Weg der Abstraktion, denn die Vorstellung des reinen Ich ist der Begriff, dem sich die Vorstellung des empirischen Ich wohl annähert, den sie aber niemals erreicht. Wichtiger als die Weiterverfolgung dieses Gegenstandes ist für unseren gegenwärtigen Zweck ein Blick auf den Einfluss, welcher dem Ich des Einzelnen aus dem socialen Verkehr erwächst. Er ist ein doppelter: das einzelne Ich erweitert sich durch die Aufnahme eines fremden Ich, und das eigene Ich sieht sich durch die anderen auf sich selbst zurückgewiesen. Ersteres führt zu der Vorstellung des Wir. Ein Wir entsteht jedesmal, sobald mit dem eigenen Ich ein fremdes in irgend einer Beziehung, an irgend einer Stelle verschmilzt, also sobald irgend ein Vorstellen neben meinem auch gleichzeitig auf ein anderes Ich zurückweist, oder mit anderen Worten: sobald ein Objekt gegeben ist, gegen das beide Ich gleichmässig reagieren. Das Wir hat demnach einen sehr verschiedenen Umfang, von dem punktuellen eines zufälligen Zusammentreffens des Vorstellens in derselben Empfindung, Vorstellung oder demselben Gedanken, bis zu dem fast alle Kreise des Ich durchdringenden Wir der Familie, ja es schliesst selbst den stärksten Antagonismus der Ich nicht aus: der Hass stiftet sein Wir wie die Liebe. Immer aber liegt in der Erweiterung des eigenen Vorstellens über das eigene Ich hinaus für den Vorstellenden selbst eine gewisse Erhöhung, Ausbreitung und Verstärkung seines Selbstgefühles: „wir wollen das" hat immer etwas Imposantes im Vergleiche zu dem eigensinnigen „ich will es". Die Höflichkeit der modernen Sprachen verwendet

darum das Ich des Angesprochenen in seinem Pluralis. Dem Machthaber, der sich mit seinen Untergebenen so verwachsen weiss, dass er gewiss ist, sein Vorstellen von ihnen sogleich aufgenommen und wiederholt zu finden, erweitert sich das Ich zum Wir der Majestät; der Despot, dem seine Sklaven für blosse Werkzeuge gelten, kehrt zu dem einfachen Ich zurück. Wo Respekt vor dem fremden Ich die Erweiterung verbietet, da wird das Wir zurückgehalten; der Diener, der sich mit seinem Herrn nostrifiziert, wird anmassend oder lächerlich. Kinder, bei denen die Scheidewände der Ich noch sehr dünn sind (§ 106 Anm.), spenden ihr Wir freigebig nach allen Seiten aus, ja man kann sagen, dass bei dem Kinde, das in innigem Familienleben aufwächst, das Ich ursprünglich ganz in dem Wir aufgeht und sich erst aus diesem allmählich herausgestaltet. Kommt zu der Gemeinschaftlichkeit des Vorstellens noch eine scheinbare Gemeinsamkeit in dem Träger hinzu, so löst sich das Wir fast wieder in ein Ich auf, wie dies bei der Mutter der Fall ist, welche die Schmerzen des neugeborenen Kindes ebenso lebhaft, ja lebhafter zu empfinden glaubt, als ihre eigenen und dadurch den leiblichen Zusammenhang mit dem Kinde in ihrer Einbildung noch aufrecht erhält, nachdem er in Wirklichkeit aufgehört hat. Immer aber bleibt die Stelle, an die wir unser innigstes Wir knüpfen, ein bedeutsames Kriterium für die Entwickelungshöhe unseres eigenen Ich. Auch das Wir bildet sich, gleich dem Ich, häufig erst an seinem Gegensatze heran. Soldaten verschiedener Nationalität verschmelzen zu einem Wir dem gemeinsamen Feind gegenüber, und auch für die Verschiedenheit des Wirvorstellens bleibt es massgebend, ob die gemeinsame Thätigkeit in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft gesucht wird. Was den zweiten Punkt, die Reaktion der Gesellschaft, in der wir aufwachsen, betrifft, so wirkt schon der Umstand, dass dem Kinde eine fertige, abgeschlossene Vorstellung seiner Individualität vorgehalten wird, fördernd auf die Entwickelung seines Ichvorstellens. Das Kind findet sich benannt, und zwar von allen und in allen Beziehungen gleich benannt; es ist stets der Nämliche, der Name bildet das äussere Korrelat der Einheit seines Ich, wie der Leib das innere.[2]) Aber der Name verwandelt sich bei Ansprachen in ein Du, während das nämliche Aussending ein Es bleibt. In diesem Du liegt die Verweisung auf ein Inneres, Vorstellendes, und in dem daran geknüpften „Du sollst“ auf ein spontan Thätiges; die Umgebung des Kindes trägt diesem den äusserlichen Umriss einer Entwickelung entgegen, den es gewissermassen bloss von innen aus auszufüllen hat. Schliesslich kommt der Heranwachsende dazu, seine Vorstellung des eigenen Ich mit den

Bildern seines Ich in den anderen zu vergleichen; er findet sich in ihnen getroffen oder verfehlt, konformiert sich ihnen, oder verwirft sie, nimmt sie für sich in Anspruch und fordert für sie jene Integrität, die er für sich selbst fordern zu können glaubt. Daraus entspringt jene Beziehung auf persönliche Ehre, von der entblösst wir uns das eigene Ich vorzustellen kaum vermögen. Bekannt ist, welches wichtige, aber auch gefährliche Moment für die Ausgestaltung der Ichvorstellung hierin enthalten ist; wir werden in der Theorie der Mit- und Selbstgefühle Gelegenheit finden, diesen, sowie den früheren Punkt etwas weiter zu verfolgen.[3])

Anmerkung 1. Die Anerkennung des bloss phänomenalen Charakters des Ich bricht sich in der neueren Psychologie immer mehr Bahn. Unter den deutschen Psychologen ist in dieser Beziehung an erster Stelle I. H. Fichte zu nennen, der in der Vorrede zu seiner Psychologie nachdrücklich die Behauptung aufstellt: „das Ich als solches . . . . ist weder ein Reales, noch viel weniger Princip eines Realen, sondern lediglich das Produkt einer psychologischen Abstraktion . . . es ist die leere Form des Selbstbewusstseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bewusst gewordenen Unterschiede vorstellend, zusammenfasst; Zeichen eines Realen, aber selbst nichts Reales" (a. a. O. § 19), vergl. Ulrici (Leib u. S. S. 335). Unter den Franzosen wären insbesondere Boullier (a. a. O. p. 321 ff.) und Lelut (a. a. O. I, p. 91) hervorzuheben; in der neuesten englischen Psychologie ist die Auffassung des Ich als blosses Phänomen ziemlich häufig geworden (§ 108 Anm.).

Anmerkung 2. „Der Name wird nicht wie ein Kleid getragen, sondern ist uns über und über angewachsen, wie die Haut" (Goethe). Bei manchen wilden Stämmen herrscht die Sitte, kranken Kindern einen neuen Namen beizulegen, Rabbi Isaak empfahl Umänderung des Namens als ein Mittel, dem Verhängnisse zu entgehen (§ 74). Selbst auf das Individualitätsbewusstsein des Tieres muss die konstante Zurückbeziehung auf denselben Namen einen gewissen Einfluss ausüben. Auf einer ähnlichen Einwirkung des Verkehres mag es auch beruhen, dass das Tier erst durch sein geselliges Zusammenleben mit anderen sich jenes Gefühl der Sicherheit erwirbt, das seinem Individualitätsbewusstsein zur Basis dient (Burdach, Bl. II, S. 89). Der bekannten Erfahrung, dass Kinder anfangs sich von selbst in der dritten Person reden, deren auch Kant im Anfange seiner Anthropologie erwähnt, hat man wohl zu viel Gewicht beigelegt, da das Von-sich-reden in der dritten Person das Sichvorstellen in der ersten nicht geradezu ausschliesst. Kleine Knaben, die unter Mädchen aufwachsen, sprechen von sich gern im weiblichen Geschlecht; auch besteht bei Kindern die Redeweise der dritten Person noch eine Zeitlang neben der in der ersten fort. Auch das Du ist häufiger ein Drohungswort als eine Bezeichnung der angesprochenen Person (Lazarus, Leben d. S. II, S. 130 ff.; ein interessantes Beispiel täuschenden Wortgebrauches s. bei Mehring, a. a. O. II. S. 126, der übrigens auch die Bedeutung der Anrede durch das Du für die Entwickelung des Ich im Kinde richtig hervorhebt; § 69). Bezüglich der Vorstellung des Wir vergl. Hartenstein (Grundb. d. eth. W., S. 389).

Anmerkung 3. Wir haben in der metaphysischen Begründung der Psychologie die Vorstellung aus dem Vorstellenden (der Seele), in der Psychologie

den Vorstellenden (die Vorstellung des Ich) aus der Vorstellung abgeleitet. Mit beiden Punkten sind wir einer weitverbreiteten Anschauungsweise der neueren Philosophie entgegengetreten, die, wie sie einerseits den Begriff der Seele in den des Ich verflüchtigt, andererseits das Ichbewusstsein als das ursprüngliche, erste, als das *prius* aller Vorstellungen betrachtet und, während wir den Vorstellenden aus der Vorstellung, umgekehrt die Vorstellung aus dem Vorstellenden ableitet. Lassen wir nun, um uns mit dieser Auffassung auseianderzusetzen, die metaphysischen Bedenken sowohl gegen das apriorische Vorhandensein einer Vorstellung überhaupt, als gegen die Verwechselung der Qualität, die das Wesen hat, mit dem Wissen von dieser Qualität insbesondere, fallen, so erübrigt noch immer eine Reihe rein psychologischer Thatsachen, die mit jener Ansicht schwer vereinbar erscheinen. Erstens: Jede Vorstellung ist in ihrer ursprünglichen Form als Empfindung positiv und ohne alle Beziehung zu einer anderen (§ 35). Nun soll die Empfindung aber zur eigentlichen Vorstellung erst durch einen Diremtionsakt von Seite des Ich aus werden, der doch wieder erst möglich werden soll, nachdem die Ichvorstellung zur Entwickelung gekommen ist. Der Gedanke eines an seiner Entwickelung behinderten Ichbewusstseins aber hat gerade vom Standpunkte der bekämpften Anschauungsweise aus besondere Schwierigkeiten. Spiegelt sich nämlich in der Vorstellung die Natur des Geistes unmittelbar ab — woher die Macht anderer, äusserer, etwa somatischer Einflüsse über die Ichvorstellung? Kann ein Notwendiges, Innerliches, Primäres gehemmt werden durch ein bloss Zufälliges, äusserlich Herangetretenes, Sekundäres? Ist es dem Geiste wesentlich, vor allem anderen sich selbst zu wissen, wie kann es eine Periode geben im Leben des Geistes, wo ihm dieses Wissen verloren geht durch ein anderes? Will man aber die Frage dadurch abschwächen, dass man statt der fertigen Ichvorstellung zunächst nur einen Keim derselben postuliert, dann bedenke man, dass der Keim einer Vorstellung entweder eine Vorstellung, und dann kein Keim, oder ein Keim, und dann ein leerer Gedanke ist (§ 4). Dass, nebenbei bemerkt, die Umwandlung der Entwickelungsgeschichte des Ich aus somatischen Einflüssen in eine Entwickelungsgeschichte gegen somatische Einflüsse in methodologischer Beziehung keine Vorteile in Aussicht stellt, leuchtet auf den ersten Blick ein. Zweitens: Zu derselben Schwierigkeit gelangt man, wenn man von der Verschiedenheit im Charakter und der Entwickelungsgeschichte der empirischen Ichvorstellung ausgeht, weil uns dieselbe vor das Dilemma stellt: entweder eine ursprüngliche Differenzierung der Ichvorstellungen zu postulieren, oder ein Modifiziertwerden derselben durch somatische Einflüsse zuzugestehen — Ansichten, deren Bedenklichkeit bereits § 20 Anm. nachgewiesen worden ist. Drittens: Eine befremdende Erscheinung bietet weiter der strenge Parallelismus dar, der zwischen der Vorstellung des eigenen und jener des fremden Ich besteht, da es denn offenbar seltsam erscheint, dass das Entwickelungsgesetz einer angeborenen, bloss ihre Hemmung abstreifenden Vorstellung mit dem einer anderen, deren Entstehung aus erworbenen Vorstellungen nicht zu verkennen ist, in allen Stadien der Entwickelung selbst zusammenfällt. Viertens: Dass sich dieses Befremden sodann auch auf die Vorstellung des Wir fortsetzt, liegt auf der Hand. Ist das Ichbewusstsein die Abspiegelung eines Realen, wo ist dann das Reale, in dem sich der Ichpluralismus des Wir einheitlich abspiegelt, oder umgekehrt: kann aus einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen die Einheit des Wir entspringen, die in denselben nicht enthalten war, warum kann die Vorstellung des Ich nicht entspringen aus Vorstellungen, in denen sie nicht enthalten war? Mit der Berufung auf ein „Gattungsbewusstsein“ erscheint die ganze Frage

mehr anerkannt, als beantwortet. Fünftens: Endlich besitzen wir in dem somatischen Ursprunge des fingierten Ich der Seelenkrankheit ein Analogon für die Genesis des normalen Ich, welches durch den Umstand, dass das Ich der Seelenkranken ein abnormes ist, nicht abgeschwächt wird, da das abnorme Ich trotz seines abnormen Inhaltes doch den Ichcharakter vollständig an sich trägt. Auch dieser Erscheinung gegenüber auf einen bloss negativen Einfluss somatischer Gegebenheiten zurückgreifen wollen, geht doch füglich nicht an, weil auf diesem Wege wohl allenfalls die Hemmung einer beginnenden Entwickelung, aber keineswegs die Umwandlung einer bereits vollzogenen in eine andere, qualitativ verschiedene begreiflich werden könnte — die frühere Frage ganz beiseite gesetzt: wie der Geist, zu dessen Wesen es gehören soll, sich selbst zu wissen, derselbe bleiben, und sich doch als ein Anderes wissen solle. Dem Einwurfe schliesslich, den man unserer Theorie gewöhnlich entgegenhält: es lasse sich trotz alles Experimentierens aus den an sich objektiven Vorstellungen niemals ein Subjektives herausdestillieren, vermögen wir darum kein Gewicht beizulegen, weil die vorgestellte Vorstellung ausser der objektiven Vorstellung auch das Vorstellen in sich enthält, dessen Bewusstwerden insofern etwas Subjektives an sich hat, als es auf den Vorstellenden zurückweist. Es ist daher ganz richtig, dass wir das Ich von dem Inbegriffe aller unserer Vorstellungen zu unterscheiden vermögen, doch aber immer nur so lange, als wir bloss auf die Vorstellungen als solche, auf das Vorgestellte reflektieren, und von dem Vorstellen, das ihr Gesamteindruck in sich enthält, abstrahieren. Das Gefäss, in dem sich die einzelnen Tropfen sammeln, vermag sich freilich nicht von dem Tropfen selbst zu sondern (I. H. Fichte, Anthr. § 154), aber die Seele ist eben kein Gefäss, und die Vorstellungen sind keine in sie von aussen her einfallende Tropfen, sondern Entwickelungen, welche die Seele durch jene Thätigkeit aus sich hervorruft, die ihr einziges wirkliches Geschehen bildet (§ 25; vergl. Vorländer, a. a. O. S. 178). Die Schwierigkeiten übrigens, die darin enthalten sind, dass sich aus dem Bewusstsein von Vorstellungen ein Bewusstwerden des Vorstellenden herausgestaltet, hat von den älteren Philosophen keiner so lebhaft gefühlt, als Berkeley, leider aber ohne zu etwas anderem, als der blossen Wortunterscheidung von *idea* und *notion* veranlasst zu werden (a. a. O. S. 27, 135 u. 140). Condillac gebührt die Anerkennung, den Versuch der Ableitung des Ich aus den Vorstellungen wohl als der Erste gewagt zu haben; dass er nicht über die Bezeichnung des Ich als eines Inbegriffes von Empfindungen hinauskommt, liegt in dem Standpunkte seines ebenso beschränkten, als flachen Sensualismus (a. a. O. I, 6 u. IV. 8). Der gewöhnliche Sensualismus und der sensualistische Eklekticismus steht jedenfalls noch unter Condillac, wenn er die Vorstellung des Ich einfach als Empfindung auffasst: entstanden durch die Einwirkung des Geistes auf sich selbst, bezw. auf seine „innerliche Sensibilität“ (z. B. Galluppi, a. a. O. § 7).

* Vergl. O. Flügel, Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. Langensalza 1885.

B. Innere Wahrnehmung und Apperception.

§ 110. Innere Wahrnehmung.

Unter innerer Wahrnehmung verstehen wir die Thatsache, dass unsere Vorstellungen (und die auf Vorstellungen beruhenden

Phänomene) uns nicht bloss als objektive Bilder vorschweben, sondern eine Beziehung auf unser Ich annehmen, der gemäss sie uns als etwas erscheinen, das unser Ich weiss und hat, d. h. das Objekt seines Vorstellens ist (§ 105). Schon aus dieser Erscheinung, welcher die Vorstellung ihren Namen verdankt, ergiebt sich, dass die innere Wahrnehmung dreierlei in sich schliesst: erstlich das Bewusstwerden einer Vorstellung, zweitens das ihres Vorstellens und drittens das der Zugehörigkeit dieses Vorstellens zu dem Ich. Die Vorstellung, die Objekt der inneren Wahrnehmung werden soll, muss zunächst gegeben sein als Nichtich — freilich nur in negativem Sinne —, ihr Vorstellen muss durch einen Gegensatz in sich selbst reflektiert werden, um zum Bewusstsein zu gelangen, und zwischen diesem Vorstellen und jenem des Ich muss es zum Bewusstsein der Kontinuität kommen, so dass das Bewusstsein des Vorstellens das Bindeglied bildet zwischen dem Bewusstwerden des Vorgestellten und dem des Vorstellenden. Die beiden ersten Punkte sind an sich klar, der dritte wird es, sobald man in Betracht zieht, dass die Wechselwirkung zwischen dem Nichtich und dem Ich mit einer Verschmelzung des Vorstellens beider endigt, und dass in der Verschmelzung des Vorstellens eben das Bewusstwerden der Zusammengehörigkeit des Vorstellens zu demselben Continuum enthalten ist (§ 57). Das Bewusstsein der Vorstellung liegt in dem Vorstellen, das Bewusstsein des Vorstellens in der Reflektion des Vorstellens auf und in sich selbst (§ 25), das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit des Vorstellens der Vorstellung mit dem Vorstellen des Ich in der Verschmelzung beider zu einem Gesamtvorstellen; das Bewusstsein ist ein Continuum, weil das Vorstellen verschmilzt, und die Einheit des Bewusstseins garantiert das Bewusstsein der Einheit. Das Einzelbewusstsein der Vorstellung löst sich auf in der Totalität, welche dieses Bewusstsein mit einem Gesamtvorstellen vereinigt, als dessen Träger das Ich vorgestellt wird. Ich weiss die Vorstellung als meine Vorstellung, weil ich ihres Vorstellens als meines Vorstellens bewusst werde. Dass bei alledem das Ich blosses Phänomen ist und nicht sowohl das Bewusstsein dem Ich, als das Ich dem Bewusstsein angehört und zukommt, steht dem Phänomen der inneren Wahrnehmung nicht im Wege (§ 109). Hinter dem Scheine des Wissens des Ich von der Vorstellung steht als wirkliches Geschehen das Bewusstwerden der Seele von der Wechselwirkung zwischen einer ihrer Vorstellungen und der verzweigtesten ihrer Vorstellungsmassen. In diesem Bewusstwerden der Vorstellung durch das Ich liegt das Bewusstsein eingeschlossen, dass das Ich die Vorstellung hat; will man beide Akte überhaupt von einander unterscheiden, so müsste man

diesen letzteren in das Bewusstwerden des Rückstosses versetzen, den die Wechselwirkung von Nichtich und Ich von Seite dieses letzteren aus erfährt. Die Vorstellung bringt das Ich zur Entfaltung, indem ihr Vorstellen den Weg zum Ich einschlägt; das entfaltete Ich bemächtigt sich der Vorstellung, weil es sie erkennt als das Produkt seiner Thätigkeit: die Vorstellung wird von mir gewusst, und darum habe ich die Vorstellung. Das gewusste Vorstellen sucht sein Ich, das zur Entwickelung gekommene Ich findet in dem Vorstellen eine neue Bestätigung seiner längst geübten Thätigkeit; das Urteil: die Vorstellung ist mein, schlägt in die Form um: Ich habe die Vorstellung: in jenem liegt die passive, in diesem die aktive Seite der inneren Wahrnehmung. Aus dieser allgemeinen Darstellung folgt zunächst, dass die innere Wahrnehmung der Vorstellung jene des Vorstellens in sich begreift, weil das Meinbewusstwerden der Vorstellung eben durch das Ichbewusstwerden im Vorstellen bedingt wird: ich weiss die Vorstellung als mein, deren Vorstellen ich mir zugehörig weiss. In dem Urteile: Ich weiss das Wissen, in das man bisweilen die eigentliche innere Wahrnehmung versetzt hat, beruht das Wissen vom Wissen darauf, dass das Vorstellen sich selbst zur Vorstellung wird und dass dieses Vorstellen eines wird mit dem Vorstellen, das das Ich in sich schliesst. Es ergiebt sich aber auch daraus, dass die innere Wahrnehmung eigentlich nichts anderes ist, als die Fortsetzung der Wechselwirkung, aus der das Ich sich entwickelte, auf das entwickelte Ich selbst, denn wie das Ich erst durch die Differenzierung von dem Nichtich zur Entwickelung kam, integriert nun die innere Wahrnehmung diese Diremption wieder dadurch, dass sie das Nichtich mit dem Ich in Kontinuität versetzt. Endlich bietet dieselbe uns auch den Erklärungsgrund dafür, dass die innere Wahrnehmung dann unterbleibt, wenn wir uns entweder ganz an die Vorstellung als Vorgestelltes hingeben, ohne dass es uns zum Bewusstsein ihres Vorstellens kommt. oder wenn die Vorstellung ihrer Neuheit oder Plötzlichkeit wegen ausser Kontakt mit dem Ich bleibt. Ein Eingehen auf die besonderen Modifikationen der inneren Wahrnehmung nach den Eigentümlichkeiten der Entwickelungsstufen des Ich führt zu keiner besonderen Bereicherung des Gesagten. So lange das Ich noch als Leib und das Nichtich als Aussending vorgestellt wird, besteht die innere Wahrnehmung, die hier freilich das Prädikat der Innerlichkeit nur höchst uneigentlich führt, in dem Bewusstwerden der äusseren Wahrnehmung als eines Aktes des Leibes, und dieses Bewusstsein stellt sich ein. sobald die an sich tonlose Wahrnehmung eine Betonung annimmt. welche die Lokalisation in den Leib veranlasst. Mein Inneres nimmt

die Vorstellung wahr, deren Vorstellen mein Ich weckt und mit dem Vorstellen dieses Ich zusammenfällt. Am leichtesten endlich gelingt die innere Wahrnehmung auf der letzten Stufe, weil hier das Nicht-ich die Evolution des Ich nicht bloss zur Folge, sondern in gewissem Sinne selbst zur Voraussetzung hat; ich weiss meinen Gedanken, weil ich es bin, der denken will (§ 108). Die innere Wahrnehmung vermittelt unaufhörlich zwischen den einzelnen Vorstellungen und Vorstellungsmassen einerseits und dem Ich andererseits und bringt die Einheit dieses in die Mannigfaltigkeit jener; durch sie wird das Ich zum Mittelpunkte des gesamten Vorstellungslebens, und das leise: Ich weiss zum (möglichen) Begleiter aller Vorstellungen. Dieser Umstand ist für uns in doppelter Beziehung wichtig: einmal, weil er uns den Schein erklärt, der das Ich zum Träger aller Vorstellungen erhebt, und sodann, weil er uns einer zweiten Definition des Ich zuführt. Der erste Punkt weist auf § 10 zurück, der zweite wurde § 105 angedeutet. Das Ich ist nicht bloss das vorstellende Subjekt im rein psychologischen Sinne, sondern auch das Subjekt aller Vorstellungen im logischen Sinne, insofern es das Subjekt aller Urteile ist, die über das Haben der Vorstellungen gefällt werden. Das Ich ist das Subjekt der inneren Wahrnehmung, d. h. es ist die Vorstellung dessen, das alle anderen Vorstellungen hat und weiss, aber von keiner anderen gehabt oder gewusst werden kann. Erst mit dieser Auffassung des Ich sind wir bei jenem Punkte angelangt, wo Selbstbeobachtung und Theorie einander vollständig decken, denn der Selbstbeobachtung (die selbst nichts anderes ist, als absichtliche innere Wahrnehmung, § 7) gilt als Vorstellung nur, was sich vor das Ich hinstellt (§ 107), und als bewusst nur, was vom Ich gewusst wird (§ 25), als ob die Vorstellung zur Vorstellung erst dadurch würde, dass sie sich vor etwas stellt, das selbst keine Vorstellung ist, und das Wissen der Vorstellung bedingt würde durch das Wissen von der Vorstellung. Umgekehrt wird weiter wieder alles zur Vorstellung, was Objekt der inneren Wahrnehmung ist oder werden kann, mag es Vorstellung sein im Sinne des § 25 oder ein Komplex von, oder eine Resultierende aus Vorstellungen, wie die Anschauung oder das Vorstellen, so dass es zuletzt zu einer Vorstellung der inneren Wahrnehmung selbst kommen kann. Eben darum versetzen auch alle psychologischen Systeme, welchen es bloss um die Fixierung der psychischen Phänomene in ihrer vorgefundenen Eigentümlichkeit zu thun ist, Vorstellung und Bewusstsein in eine relativ sehr späte Periode der Entwickelungsgeschichte und lassen die ganze reiche Vorgeschichte derselben unter dem Horizonte der Vorstellung und des Bewusstseins sich abspielen.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass sie zu der Aufstellung von Behauptungen kommen, die wir zwar von der Vorstellung als Objekt der inneren Wahrnehmung, niemals aber von der Vorstellung als elementares wirkliches Geschehen gelten lassen können. Der wichtigste Fall dieser Art ist die Leugnung der Möglichkeit einer Mehrzahl gleichzeitiger Vorstellungen, von der § 49 die Rede war, und die insofern wohl begründet ist, als wir in einem und demselben Momente nur eine umgrenzte Gruppe von Vorstellungen zum Gegenstand der inneren Wahrnehmung willkürlich erheben können, aber auf die Vorstellung in unserem Sinne angewandt, schon darum durchaus unrichtig erscheint, weil die innere Wahrnehmung selbst nur durch eine komplizierte Wechselwirkung nicht wahrgenommener Vorstellungen bedingt wird. Auch dass im Gedächtnis als Vorstellung nur fortbestehen kann, was als Vorstellung aufgefasst wurde, hat seine Richtigkeit, freilich aber mit dem Beisatze, dass wir gar vieles im Gedächtnis behalten, was keine Vorstellung im Sinne der inneren Wahrnehmung ist. Bei ausgebildeterem Seelenleben ist die innere Wahrnehmung allerdings ein vorzügliches Mittel, die wahrgenommene Vorstellung vor dem Aufgehen in dem Gesamteindrucke des Gleichzeitigen zu schützen; aber als Vorstellung nur anerkennen, was Objekt der inneren Wahrnehmung geworden ist, ist darum doch eben so einseitig, als für wahr nur gelten lassen, was äusserlich wahrgenommen worden ist. Der Umstand endlich, dass die innere Wahrnehmung selbst wieder innerlich wahrgenommen werden kann, beweist eben so wenig für deren primären Charakter, als die oft betonte Untrüglichkeit derselben. Der erste Punkt kann erst etwas später seine volle Erklärung finden, der Hauptsache nach besteht diese darin, dass das Ich aus übereinander gelagerten Vorstellungskomplexen besteht, und dass die innere Wahrnehmung, die sich in einer äusseren Schicht vollzieht, einer inneren so lange als blosses Objekt erscheinen kann, als sich die Erregung nicht bis zu dieser fortgesetzt hat. Im Denken kann diese Steigerung der inneren Wahrnehmung wohl ins Unendliche fortgeführt werden, als wirkliches Phänomen aber erhebt sich dieselbe nicht leicht über die zweite Potenz, die allein genügt, das Wissen vom Wissen der Vorstellung zu gewähren. Was sodann die Untrüglichkeit der inneren Wahrnehmung betrifft, so kann, wie bereits § 103 gezeigt worden ist, das Urteil: Ich weiss die Vorstellung allerdings nicht falsch sein, weil das Fällen des Urteiles den Vorgang selbst zu seiner Voraussetzung hat, den das Urteil aussagt. Wie bei der äusseren Wahrnehmung die Möglichkeit der Täuschung erst mit der Lokalisierung oder Projizierung der Vorstellung beginnt, so kann sie auch bei der inneren erst da beginnen, wo der

Vorstellung ein Prädikat aus der Phänomenologie des inneren Geschehens beigelegt wird (§ 123). Für die angeregte Frage sind übrigens die beiden eben erwähnten Thatsachen irrelevant, für die Erklärung der inneren Wahrnehmung aus dem inneren Sinne jedoch enthält die erste eben so viel Bedenkliches, als die zweite Zusagendes.

Anmerkung. Es ist eigentlich auffallend, dass die griechische Philosophie an dem Phänomen der inneren Wahrnehmung selbst dann noch keinen Anstoss nahm, als sie das Ich zum erkenntnistheoretischen Mittelpunkte der Spekulation erhoben hatte. Plato bemerkt im Philebos ganz nebenbei, dass zur richtigen Beurteilung der Lust die richtige Vorstellung der Lust (δόξα ἀληθής) notwendig (p. 21 B u. C) und ohne diese gar keine eigentliche Lust möglich sei (p. 60 E); im Theätet kommt er auf den Gedanken einer Erkenntnis der Erkenntnis, legt ihn aber, vielleicht einem bei den Megarikern üblichen Verfahren folgend, als einen ins Unendliche führenden Prozess beiseite (Theæt. p. 200 B; vergl. Bonitz, Plat. Stud. I, S. 53); im Charmides wird in dieses Wissen des Wissens das Wesen der Besonnenheit versetzt (p. 167 B ff.). Plotin erklärt den Umstand, dass bisweilen zu dem Denken auch noch das Wissen von dem Denken hinzutritt, aus der Reflexion (ἀντίληψις), die dadurch zu stande kommen soll, dass der Verstand (λόγος) das Gedachte (νοήμα) der Phantasie wie einem Spiegel vorhält (Enn. IV, 3, 30), wie denn Plotin überhaupt das Bewusstwerden dessen, was in einem Seelenteile geschieht, an die Verbreitung durch die ganze Seele knüpft (ib. IV, 8, 8). Aristoteles erwähnt des Wissens vom Wissen als einer gegebenen Thatsache in Eth. Nic. IX, 9, unterzieht aber diese νοήσις νοήσεως in seiner Psychologie und Metaphysik einer ausführlichen Besprechung, auf die wir zweckmässiger im nächsten Abschnitte zurückkommen werden. Hier jedoch müssen wir hervorheben, dass, was bisher nicht gebührend beachtet worden ist, Aristoteles dadurch der eigentliche Begründer der älteren Auffassung der inneren Wahrnehmung wurde, dass er dem Gemeinsinn — der sein Objekt an den Empfindungen der einzelnen Sinne hat und der die heterogenen Empfindungen unterscheidet, weil sie für ihn als Empfindungen homogen sind — auch das Wissen vom Haben der Empfindung beilegt (de mem. 1, de somn. 2), woran er freilich wieder die feine Bemerkung knüpft, der Gemeinsinn dürfe nie als ein neuer Sinn erfasst werden, weil, wenn jeder Sinn seine Thätigkeit nur durch einen anderen Sinn zum Bewusstsein bringen könnte, dies zu einer unendlichen Reihe führen müsse (de an. III, 2, § 2 et seq.). Die nacharistotelische Psychologie bildete den Aristotelischen *sensus communis* immer mehr zu einem *sensus interior* um, wie denn schon bei Plotin an die Stelle der κοινή αἴσθησις die συναίσθησις, der eigentliche innere Sinn, tritt. Als Kern des inneren Sinnes behauptete sich der Aristotelische Gemeinsinn selbst dann noch, als ihm in der Folge alle Erscheinungen, die über die blosse Empfindung hinausgehen, mit Ausnahme des Denkens beigelegt wurden (§ 33 Anm. 1) und er infolge der Heterogenität seiner Funktionen sich in eine Reihe einzelner Sinne auflöste, wie letzteres schon bei Galen der Fall ist, der als innere Sinne: τὸ φανταστικόν, τὸ διανοητικόν und τό μνημονικόν aufzählt. Die Aristotelische Auffassung kehrt auch bei Augustin wieder, der den inneren Sinn nicht bloss das, was ihm die äusseren Sinne zuführen, sondern auch den Zustand dieser letzteren selbst empfinden lässt, so dass der innere Sinn nicht bloss das Empfinden, sondern auch das Nichtempfinden derselben empfindet

(Hauptstelle: de libr. arb. II, 4) und überdies noch alles Körperhafte wahrnimmt, was, wie die Traumbilder, selbst kein wirklicher Körper ist (de an. IV, 20 u. 21). Auch Thomas von Aquino, bei dem der Gegensatz der inneren zu den äusseren Sinnen bereits vollständig ausgebildet erscheint, schreibt ersteren ganz im Sinne des Aristotelischen *sensus communis* die Aufgabe zu, die von aussen empfangenen Eindrücke zu verinnern, aufzubewahren und zu vereinigen, rechnet aber zu ihnen ausser dem *sensus communis* auch die *imaginatio*, *memoria* und die *vis æstimativa* (Summa theol. I, qu. 78, art. 4, conf. Suarez de an. I, 3, 30). Auf diese Weise erweitert sich der Umfang des inneren Sinnes in dem Masse, in welchem der bei Aristoteles noch flüssige Schematismus der Seelenvermögen an Starrheit zunimmt, indem dem inneren Sinne Alles zufällt, was der strengere Begriff des Intellektes ausschliesst. In dieser ausgedehnteren Fassung und in strengem Anschluss an die äusseren Sinne tritt der innere Sinn auch noch bei den späteren Aristotelikern auf, ja die Gliederung der inneren Sinne wird, um die Analogie zu den äusseren Sinnen durchzuführen, nach der Fünfzahl vorgenommen (der alte Gemeinsinn, die *vis æstimativa*, *imaginativa*, *cogitativa*, und die *memoria*). Überhaupt bildete die Frage nach der Zahl der inneren Sinne in der Psychologie der Reformationszeit eine viel ventilierte Kontroverse, in der sich Vultejus für die Zweizahl (Phantasie und Gedächtnis l. c. p. 20), Verro (l. c. p. 212) und Valerius (l. c. p. 107) für die Dreizahl (Sinne, welche die empfangenen Formen umbilden: *sensus communis* und Einbildungskraft, und Sinne, die sie behalten: Gedächtnis), Vives für die Vierzahl (*imaginatio*, *vis æstimatrix*, *memoria* und *phantasia*, von denen die beiden letzten vereint den Gemeinsinn bilden, l. c. I, p. 33) aussprachen. Melanchthon, der, gleich den Genannten, den inneren Sinn ganz in Weise der äusseren Sinne als eine *potentia organica intra cranium ad cognitionem destinata, excellens actiones sensuum exteriorum* auffasst, räumt den einzelnen Funktionen desselben (*sensus communis*, *compositio quasi ratiocinatio*, *memoria*) sogar lokal getrennte Sitze im Gehirne ein (l. c. fol. 174 et seq.). Dieser Richtung gegenüber vertrat Amerbach wieder den ursprünglichen Aristotelischen Standpunkt, insofern er den inneren Sinn auf den Gemeinsinn (also auf das Wissen vom Empfinden und die Unterscheidung der Empfindungen, mit der sodann auch das Gedächtnis zusammenhängt) beschränkte und zwischen die äusseren Sinne und den Intellekt in die Mitte hinstellte, so dass ihm der innere Sinn nicht sowohl als eine Fortsetzung, sondern vielmehr als die Voraussetzung der äusseren galt (den Namen: innerer Sinn vermeidet Amerbach sorgfältig, l. c. p. 159 et seq. u. 279). Casmann folgt im allgemeinen Melanchthon, verdient aber insofern erwähnt zu werden, einmal, als er im Sinne der Nervenphysiologie seiner Zeit die Funktionen der inneren Sinne (Gemeinsinn und Phantasie) auf Bewegungen der Nervengeister im Gehirne zurückführt (l. c. p. 359; vergl. A. Carus, Gesch. d. Ps. S. 542), und sodann, weil er eine gute Schilderung der inneren Wahrnehmung unter dem Namen des *actus reflexus* (auch *iterata cognitio*) bringt (l. c. p. 11 u. 89). Dies war auch die Ansicht der ganzen damals stark verbreiteten Marburger Psychologenschule: Gockel selbst definierte in seinem Wörterbuche die *reflectio* als *intima animæ actio, qua recognoscit tum se ipsam, tum suos actus et suas species vel ideas.* Auch Descartes stellt die inneren Sinne, deren er zwei unterscheidet (einen im Gehirne als Organ der *appetitus naturales* des Hungers, Durstes u. s. w., einen zweiten im Herzen als Organ der Affekte) und die er gleichfalls mit den Nervengeistern in Verbindung bringt, mit den äusseren Sinnen derart in eine Linie,

dass er im ganzen sieben Sinne unterscheidet (Pr. phil. IV, 90, s. auch Med. IV, p. 52). Die innere Wahrnehmung aber gilt ihm — ganz unabhängig vom inneren Sinne — als etwas Selbstverständliches, da es in der Natur der Seele als *res cogitans* liegt, dass sie ihre unmittelbaren Objekte an den eigenen Gedanken findet (Med. II). Die rein sensualistische Auffassung des inneren Sinnes kehrt bei Hobbes, jedoch mit der ausschliesslichen Beschränkung desselben auf das Gedächtnis wieder, indem die beiden Funktionen des Gedächtnisses: das *sentire se sensisse* und das Unterscheiden heterogener Empfindungen selbst wieder reine Empfindungen sind (Elem. phil. XXV, 1 u. 8), und alles andere, was darüber hinaus dem Aristotelischen Gemeinsinn noch zugeschrieben wird (wie der Begriff des Gemeinsinnes selbst), auf leere Worte hinausläuft (Lev. 2.).

Die eigentliche Geschichte des inneren Sinnes beginnt erst mit Locke. Es giebt zwei Kanäle unserer Erkenntnis: die äussere Wahrnehmung und die Reflexion; durch jene erfahren wir von den wahrnehmbaren Aussendingen, diese wird definiert als die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres Gemütes in uns, sofern sie von den vorhandenen Vorstellungen ausgeübt wird *(the perception of the operations of our mind within us, as it is employed about the ideas, it has-got* a. a. O. II, 1, § 2). Dass die Reflexion den inneren Sinn *(internal sense)* ebenso zu ihrer Voraussetzung habe, wie die äussere Wahrnehmung den äusseren, nimmt Locke als selbstverständlich, verhehlt sich jedoch keineswegs: weder dass die Analogie beider doch nicht ganz stimme, noch dass mit der Annahme eines blossen Vermögens eben nicht viel gethan sei. Der Sensualismus der nächstfolgenden Zeit glaubte über das eine, wie über das andere Bedenken leicht hinausgehen zu können. Schon Hume nimmt den Locke'schen Dualismus der Sinne ganz unbefangen auf. In seiner Abhandlung über die menschliche Natur erklärt Hume die Empfindung des äusseren Sinnes *(impression)* als den ursprünglich in der Seele auf unerklärbare Weise entstandenen Zustand, die des inneren lässt er dadurch zu Stande kommen, dass das aus den Empfindungen des äusseren Sinnes herrührende Bild *(idea)* bei seiner Reproduktion einen Eindruck auf die Seele ausübt, der die *impression of reflection* abgiebt (als welche sodann im Sinne Descartes' aufgezählt werden: *passions*, *desires* und *emotions*); dass dabei die Forterzeugung der inneren Empfindungen eigentlich ins Unendliche fortgehen müsse, verbirgt sich Hume keineswegs (Tr. on hum. nat. I, 1 seq. 2). In seinem Inquiry behandelt Hume den inneren Sinn als etwas Selbstverständliches und nimmt selbst an Ausdrücken: wie Empfindung aus der gewöhnlichen Verknüpfung zweier Vorstellungen nicht den geringsten Anstoss (W. W. IV, p. 83 u. 92). Auch Berkeley lässt Lockes Gegenstellung von Sensation und Reflexion einfach fortbestehen und macht zum Objekt der letzteren (des *inward feeling*) die eigene Existenz und die Funktionen der Seele (a. a. O. 25, 35, 89), hebt aber gleichwohl hervor, dass die Vorstellung des eigenen Ich weder als Empfindung, weil es keinen Sinn für das Nichtsinnliche giebt, noch als Idee, sondern nur als „*notion*“ gelten könne (ebenda 140; vergl. § 109 Anm. 2). In der sensualistischen Psychologie der späteren Periode gab die materialistische Richtung der Engländer den inneren Sinn ganz auf (vergl. Priestley, a. a. O. p. 53 u. 57; der französische Sensualismus behielt ihn bei, ja erweiterte ihn, indem er, wie dies z. B. Bonnet gethan, der Seele das Vermögen zuschrieb, die Hirnfibern selbständig in Bewegung zu versetzen, woraus die Ideen der Verhältnisse der ursprünglichen Ideen unter einander ihren Ursprung nehmen sollten (Ess. 7 und 20). Condillac wirft der Locke'schen Nebenordnung von Reflexion und Sensation vor, dass die Reflexion nicht neben, sondern hinter der äusseren Wahr-

nehmung stehe, da sie erst aus dieser hervorgehe und daher keine Quelle der Ideen, sondern höchstens eine Leitung derselben von der Quelle aus abgeben könne (a. a. O. Extr. rais. p. 216), daher es denn kommt, dass für Condillac die Reflexion bloss die Bedeutung der successiv vergleichenden Aufmerksamkeit besitzt, wie solche insbesondere dem Tastsinne eigentümlich sein soll (ebenda II, 7, § 14 und II, 10, § 5, extr. rais. p. 220, Log. p. 55). Dass in der Aufmerksamkeit als blosser Empfindung kein Vergleichen (ebenda extr. p. 218) und dass in der Vergleichung kein Ursprung neuer Ideen enthalten sein könne (ebenda p. 246), kümmert dabei Condillac ebensowenig, als die *conscience*, welche, auf die Vorstellungen sich verteilend (sogar als *conscience de moi-même*, ebenda IV, 9, § 1), neben der Reflexion unbestimmt einherläuft (ebenda IV, 7, § 4). Hütet sich hierbei Condillac vor der Übereilung, der Empfindung gleich ursprünglich ein Mitbewusstwerden des Ich beizulegen, so setzte sich der spätere Sensualismus auch über dieses Bedenken hinaus. So nimmt z. B. Galluppi keinen Anstoss, zu behaupten, dass schon mit und in der ersten Empfindung ein Bewusstsein des Ich gegeben sei, und beweist dies durch das etwas naive Argument, dass, wenn dieses Bewusstsein der ersten Empfindung abginge, es auch keiner späteren zukommen könne (a. a. O. p. 12). Die sensualistische Psychologie nahm in der Regel für ihren Begriff des inneren Sinnes dieselbe strenge Analogie zu dem äusseren in Anspruch, welche die späteren Aristoteliker bezüglich des ihrigen behauptet hatten, — eine Anschauungsweise, die sich bis auf die neueste Zeit fortsetzte (s. z. B. Lelut, a. a. O. I, p. 46). Die Schwierigkeiten, die bei dieser Gelegenheit zum Vorschein kamen, konnten selbst einsichtigen Verfechtern des inneren Sinnes nicht entgehen (vergl. z. B. Biunde, a. a. O. I, S. 193); Schulze jedoch gebührt das Verdienst, als der Erste die ganze Annahme des inneren Sinnes bekämpft zu haben (Anthr. S. 34). Von den Verwickelungen abgesehen, in welche die Auffindung des Organes der inneren Wahrnehmung notwendig hineinführt, kann man sich nämlich darüber nicht täuschen, dass die innere Wahrnehmung, mit der äusseren Wahrnehmung und vollends mit der blossen Empfindung verglichen, doch den Charakter eines ungleich komplizierteren Vorganges an sich trägt, worauf auch die späte Entwickelung und Unregelmässigkeit, die schnelle Ermüdung, sowie die oft seltsamen Intermissionen der inneren Wahrnehmung, wie noch so manche andere Erscheinungen (§ 7) hinweisen. Nimmt man aber die Sache genauer, dann können die Empfindungen des inneren Sinnes ebensowenig innere Wahrnehmungen heissen, als die des äusseren Sinnes schon als solche äussere Wahrnehmungen sind, denn die blosse Empfindung, und wäre sie auch die Empfindung eines inneren Sinnes, ist weder eine Wahrnehmung, noch etwas Inneres, weil die innere Wahrnehmung das Wissen von der Vorstellung als einer eigenen, und dieses Wissen ein Urteilen ist, der Sinn aber nicht urteilt (§ 33). Fasst man diesen Punkt scharf ins Auge, so kann man wohl sagen: die ganze Fiktion des inneren Sinnes ist nichts als der Versuch, eine Frage sensualistisch zu erledigen, die ihre Erledigung niemals im Gebiete des Sinnes finden kann. Als Seelenvermögen genommen, kann der innere Sinn vollends nur dazu dienen, die ganze Vermögenstheorie *ad absurdum* zu führen. Bei keinem Seelenvermögen liegt nämlich fürs Erste der Hinweis auf den *regressus in infinitum* (§ 4) so nahe, als hier, wo uns die Erfahrung einen *progressus*, wenn auch nicht *in infinitum*, so doch von der ersten zu der zweiten Potenz vorhält: bei keinem zeigt sich zweitens das Einschieben des Vermögens zwischen Seele und Vorstellung misslicher als da, wo dieses Vermögen den Namen eines Sinnes führen soll, und nirgends verrät sich drittens die Unfähigkeit der Vermögen zur

Erklärung der Wechselwirkung der Phänomene deutlicher, als da, wo das eine Vermögen den Stoff seiner Thätigkeit aus den Thätigkeiten eines anderen beziehen soll. Dies wird zum Teil schon klar, wenn man die geschichtliche Entwickelung des Begriffes des inneren Sinnes nur ein Stück weiter verfolgt. Leibniz macht in seiner Erkenntnistheorie aus der Reflexion, die bei Locke erst der Sensation folgen soll, der potentiellen Seite nach deren *prius*, und aus dem inneren Sinne, der bei Locke dem äusseren parallel geht, das immanente Eigentum der Seelenmonade, gewissermassen den *intellectus* selbst. In seiner Psychologie setzt Leibniz den Locke'schen Gegensatz von äusserem und innerem Sinne in den der Perception und Apperception um: die Perception ist ihm der innere Zustand der Monade, durch den Aussendinge vorgestellt werden, die Apperception die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes (s. bes. Princ. de la nat. 4 Opp., p. 715 a). Da ihm nun aber weiter die Apperception mit dem eigentlichen Bewusstsein *(conscience)* zusammenfällt, d. h. wir der blossen Perception an sich noch gar nicht bewusst werden (ibid. u. Monad. 23, Opp., p. 707 a), wird die Perception gegen Lockes Absicht zur blossen unbewussten Vorstellung herabgedrückt, die Apperception aber einerseits auch auf die bewusste Sensation, andererseits sogar auf das unmittelbare Wissen alles dessen ausgedehnt, was das Ich nicht bloss hat, sondern ist (Substanz, Wesen, Immaterialität, Princ. de la nat. 5, Monad. 30). Damit hängt nun weiter auch zusammen, dass, während bei Locke der innere Sinn neben dem äusseren ganz unvermittelt besteht, bei Leibniz die Apperception aus der Perception hervorgeht, sobald diese eine gewisse Stärke bezw. Konzentration erreicht, so dass die Apperception mit der Deutlichkeit der Perception zusammenfällt und mit ihr zugleich die Prärogative der eigentlichen Seelenmonade bildet (Monad. 19 und 25), — ein Gedanke, in dem Leibniz übrigens mit den Sensualisten, z. B. mit Condillac, übereinkam und der, was die Auffassung des inneren Sinnes als Bewusstsein betrifft, in Frankreich immer noch z. T. fortbesteht (vergl. z. B. Garnier, a. a. O. I, 380 u. 387). Das ist nun auch der Standpunkt der Leibniz-Wolff'schen Schule. Wolff wiederholt beinahe Leibnizens eigene Worte, indem er als Definition hinstellt: *perceptio est actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repræsentat, menti tribuitur apperceptio quatenus perceptionis suæ sibi conscia est* (Ps. emp. § 24 u. 25) und zur eigentlichen Vorstellung *(cogitatio)* eine Verbindung beider in Anspruch nimmt (ibid. § 261). Baumgarten geht ganz einfach von dem Satze aus: die Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele gehören zum inneren Sinn, die meines Körpers zum äusseren (Metaph. § 396). Auch Tetens beschreibt die Apperception als das „Gewahrnehmen und Gewahrwerden", d. h. als den Zustand, in dem die Seele „einen Gegenstand als einen besonderen fasset, ihn auskennt unter anderen, ihn unterscheidet" (a. a. O. I, S. 266), und setzt die Apperception als das Formelle, Aktive der Perception als dem Materiellen und Passiven entgegen (ebenda S. 280—285). Dabei will jedoch Tetens die Apperception nicht von der blossen Verstärkung der Perception abhängig machen, während die streng Leibniz'sche Schule und der Halbleibnizianer Plattner gerade in der Stärke der Vorstellung die Veranlassung zu der die Apperception begründenden „Zurückbeugung" fanden (Anthr. § 533).

Die Glanzperiode in der Geschichte des inneren Sinnes bildet die Kant'sche Auffassung desselben. Kant vermittelt gewissermassen zwischen der Locke'schen und Leibniz'schen Anschauungsweise; jener nähert er sich dadurch, dass er den inneren Sinn wieder in die strenge Parallele zu dem äusseren zurückversetzt, mit dieser stimmt er darin überein, dass er den Ursprung der allgemeinen Erkenntnis-

begriffe nicht aus dem inneren Sinne in der Locke'schen Bedeutung, sondern aus dem Verstande ableitet. Allein das eine wie das andere bereitet K. mannigfache Schwierigkeiten. In der ersten Beziehung erscheint schon die Subsumption des objektlosen inneren Sinnes (Kr. d. r. Vern. W. W. II, S. 34) unter den Begriff der Sinnlichkeit, „vermittelst deren Gegenstände gegeben werden“ sollen, etwas anstössig. In der zweiten Beziehung sah sich K. genötigt, eine doppelte Apperception anzunehmen, nämlich die empirische und die reine, transcendentale; jener sollte im Sinne Lockes die subjektive Einheit, der anderen im Sinne Leibnizens die objektive Einheit des Bewusstseins zukommen. Wenn nun K. diese Duplizität dadurch zu lösen meint, dass er den Verstand als Vermögen der Selbstthätigkeit den inneren Sinn, als blosses Vermögen des innerlichen Affiziertwerdens, bestimmen, affizieren lässt (ebenda S. 749), so setzt er eigentlich zweierlei Bewusstsein bei derselben Operation: das des Thuns und das des Leidens, was schon Fries ein Vorurteil genannt hat (Neue Kr. d. Vern. I, S. XXXVI). Der empirischen Apperception des inneren Sinnes entspricht das empirische Ich, der transcendentalen Apperception des Denkens das reine Ich, das die Bedingung und Voraussetzung aller Erfahrung abgeben soll. Als soches ist es das vollkommen leere Denken, das bewusste Denken, das noch nichts Bestimmtes denkt und erst von der Anschauung den Anstoss zu einem bestimmten Denken, zu einem bestimmten Inhalte erwartet. Da nun K. das empirische Ich als blosse Erscheinung erklärt, womit es in der That keine Schwierigkeit hat, so drängt sich die Frage auf, ob das reine Ich etwa als das dieser Erscheinung zu Grunde liegende Ding an sich zu gelten habe. K. hat infolge seiner Einschränkung im Gebrauche der Kategorien allen Grund, diese Frage auf das bestimmteste zu verneinen. Was soll aber alsdann das reine Ich sein, wenn es weder Erscheinung, noch Ding an sich sein kann? Die Beantwortung auch dieser Frage liegt K. ganz nahe. Wie in allen analogen Fällen (§ 80 Anm.) hat auch hier die Form des Subjektes ihren Dienst anzutreten; das reine Ich ist eine Form des Bewusstseins, ja die Form des transcendentalen Bewusstseins *in specie*, „kein Begriff, sondern eine blosse Form der Vorstellung, eine blosse Beschaffenheit meines Subjektes“ (Kr. d. r. Vern. W. W. II, S. 278) — also eine blosse Eigentümlichkeit des Subjektes, welches das Ich ist?, „ein Bewusstsein meiner selbst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir bin, sondern nur, dass ich bin: ein blosses Denken“ (ebenda 2. Aufl. W. W. II, S. 750), oder wie es sogar einmal heisst: „das blosse Gefühl eines Daseins, ohne den mindesten Begriff“ (Proleg. ebenda III, S. 103); das reine Selbstbewusstsein nennt auch Fries in seiner N. Kr. d. r. V. I, S. 120 ein unmittelbares Gefühl des Daseins. Dagegen wäre nun auch vom Standpunkte K.'s aus nichts einzuwenden, als dass sodann das Ich seinen Platz unter den Kategorien bekommen, oder vielmehr, dass es allein die einzige Kategorie abgeben sollte, worauf in der That K. selbst einmal zu sprechen kommt (Kr. d. r. Vern. S. 275). Allein darauf kann K. nicht eingehen, ohne seine eben begründete Kategorienlehre auf Neue in Frage zu stellen: das Ich ist keine Kategorie, sondern der Grund der Möglichkeit der Kategorien (ebenda S. 315), das, was die Kategorien durch sich selbst erkennt (R. 319), aus sich entwickelt, oder wie sich K. in der Folge am liebsten ausdrückt: „das Vehikel der Kategorien“ (S. 275, 280 u. s. w.). Damit sind wir nun durch mannigfache Wendungen glücklich bei dem „transcendentalen Subjekte der Gedanken, das nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird“, bei der „bloss intellektuellen Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjektes“ (Kr. d. r. Vern. 2. Aufl. S. 775) angelangt, das auch als die

Vorstellung desjenigen bezeichnet wird, worauf alles Denken in *relatione accidentis* steht (Proleg. a. a. O.). Dagegen ist nun allerdings Zweierlei einzuwenden. Erstlich berechtigt K. sein eigener Standpunkt noch keineswegs dazu, das, was er anfangs eine blosse Form der Vorstellung nennt und ausdrücklich nicht als Begriff gelten lassen will, am Schlusse mit einmal als Vorstellung selbst auftauchen zu lassen (vergl. § 86 Anm.). Fürs zweite verpflichtet der Standpunkt des Gegebenen K. dazu, das Ich nicht als blosses Denken, sondern geradezu als das Denkende aufzufassen. K. will dieser Forderung dadurch nachkommen, dass er das Ich eben — aber freilich wieder im Widerspruche mit der ersten Hälfte seiner Untersuchung — zum Subjekt des Denkens: Subjekt im bloss logischen Sinn, erhebt. Allein dieser Versuch langt nicht aus. So gut K. sich für das Leiden des äusseren Sinnes durch den Inhalt der Anschauung nach einem Dinge an sich umgesehen, ebensogut hätte er auch für das Affiziertwerden des inneren Sinnes einen Träger statuieren sollen, was ihn freilich hier nicht minder als dort in den bekannten Widerspruch zu seinem Grundsatze über den Gebrauch der Kategorie der Kausalität verwickelt hätte. Statt dessen verdeckt K. den im Transcendentalen verpönten Schluss von der Wirkung auf die Ursache durch den, wie es scheint, harmlosen rein logischen Schluss von der Folge auf den Grund und meint mit dem bloss logischen Subjekte sein Auskommen zu finden, dem seine Gedanken nur seine Prädikate sind, das aber gleichwohl der innere Grund der Möglichkeit, also das Vermögen der Kategorien, sein soll. Ohne Zweifel liegt allen diesen Wendungen der sehr richtige Gedanke zu Grunde, dass unsere Seele von ihrer eigenen Qualität keine ursprüngliche Anschauung habe; der Fehler steckt nur darin, das als leere Form, ja als die formentwickelnde Form *a priori* an die Spitze einer die Psychologie negierenden Untersuchung zu setzen, was sich am Ende einer rein psychologischen Untersuchung, dann aber als wirkliche Vorstellung herausstellt. Kehren wir, ohne, was nahe genug liegt, auf die Ichvorstellung bei Fichte einzugehen, zu der Geschichte des inneren Sinnes zurück. Kant hatte erklärt, er finde darin, das der innere Sinn von uns selbst affiziert werde, keine Schwierigkeit, denn der Verstand bestimme darin eben nur den inneren Sinn zur inneren Anschauung der von ihm gedachten Verbindung gemäss (Kr. d. r. Vern. S. 750). Reinhold drückte dies in seiner Terminologie so aus, dass bei dem inneren Sinne das Gemüth sich selbst vorstelle durch das Prädikat der vorstellbaren Form der Rezeptivität, als „empfangend das Mannigfaltige, und zwar dadurch, dass es die Art und Weise, die Form des Empfangens als etwas seinem Vermögen Eigentümliches in einer Vorstellung *a priori* vorstellt" (Theorie d. V. V. S. 369). Den Nachweis der sich hierbei ins Unendliche verschiebenden *petitio principii* scheint zuerst Schulze unternommen zu haben (a. a. O. I, S. 116).

Für die Psychologie der Identitätslehre lag die Frage nach dem inneren Sinne etwas unbequem; wo sie auf dieselbe einging, griff sie meist mit einem unbestimmten Hinweise auf das Nervensystem, auf die ältere Fassung des Begriffes zurück (s. Klein, a. a. O. § 36 ff.; Nüsslein, § 104 ff.). In der Psychologie der Hegel'schen Schule geht die innere Wahrnehmung in jene Auffassung des Bewusstseins über, von der bereits § 25 Anm. die Rede gewesen ist. Ihrer Erklärung des Bewusstseins als „Akt, durch den das Ich, nachdem es seine Natürlichkeit abgestreift hat und in sich selbst zurückgekehrt ist, sich seiner Subjektivität an der gegenübergesetzten Objektivität bewusst wird und sich von ihr mit Festhaltung dieser Beziehung unterscheidet" (Hegel, Enc. § 413; Erdmann, Grundr. S. 50; Rosenkranz, a. a. O. S. 202; Michelet

führt den inneren Sinn auf den Gemeinsinn zurück, a. a. O. S. 261), kann man den Wert einer im ganzen richtigen Beschreibung der inneren Wahrnehmung nicht absprechen. Ulrici gebührt das Verdienst, den dialektischen Entwickelungsprozess dieses Begriffes in den psychologischen des Phänomens umgesetzt zu haben. Diesem gemäss ist die Empfindung, an sich unbewusst, von einem Selbstgefühle begleitet, welches, indem es die Seele zu einer Reaktion gegen die sich aufdrängende Empfindung veranlasst, jene Thätigkeit der Seele hervorruft, durch welche das Selbst sich der Empfindung gegenüberstellt, und sich von ihr unterscheidet. Den Erfolg dieser unterscheidenden Thätigkeit bezeichnet Ulrici als Bewusstsein und lässt dieses demgemäss alle jene Abstufungen durchlaufen, in denen sich Empfindung und Selbstgefühl vollziehen (Leib u. S. S. 323, s. a. Comp. d. Log. S. 16—28). Ohne Ulrici in die Art der Ableitung dieses Phänomens aus einer Doppelbewegung des Seelenfluidums (a. a. O. S. 340) weiter zu folgen, müssen wir zugestehen, in mehreren Punkten dieses Prozesses Grundgedanken unserer Theorie begegnet zu sein. Das Bewusstsein jedoch aus einem (unbewussten) Akte des Unterscheidens abzuleiten, hat das Bedenken gegen sich, dass die Seele doch das ursprünglich wissen muss, was sie in der Folge unterscheidet, weil dieses Wissen durch das Unterscheiden vorausgesetzt wird. Ob man nun dieses ursprüngliche Wissen Bewusstsein nennen will, oder nicht, ist freilich gleichgültig, aber zugestehen muss man doch, dass dieses Wissen mehr Anspruch besitzt, als Grundkraft der Menschenseele (S. 335) zu gelten, als die darauf gegründete Thätigkeit des Unterscheidens (vergl. S. 367 u. 387). So lange dieses Bedenken nicht gehoben ist, scheint es immer zweckmässiger, in dem komplizierten Vorgange der inneren Wahrnehmung bloss eine neue Ausgestaltung, als den Beginn des Bewusstseins selbst zu erblicken. Die zweite Schwierigkeit die darin liegt, dass das Selbstbewusstsein auch Bewusstsein ist, trotzdem es gerade die Unterscheidung wieder aufhebt, wird erst im nächsten Abschnitte klar. U.'s Erklärung des Selbstbewusstseins leidet übrigens schon daran, dass sie zu der Fiktion eines „der Seele immanenten Kausalitätsgesetzes" ihre Zuflucht nimmt (S. 322). Auf I. H. Fichtes Erklärung des Bewusstseins werden wir aus einem ähnlichen Grunde gleichfalls erst im nächsten Abschnitte zurückkommen. Ulrici und Fichte wäre eigentlich auch noch Fortlage anzureihen, der den inneren Sinn, oder vielmehr dessen Beobachtung zum Princip der Psychologie erhoben hat, ohne jedoch daran einen Anstoss zu nehmen, das Bewusstsein eine Vorstellung zu nennen, die als solche selbst wieder unter der Form des Bewusstseins erscheinen kann und alsdann eine unter ihrer eigenen Form erscheinende Form bildet (a. a. O. I, S. 56; vergl. auch S. 116, 272, 298 u. II, S. 253). Ulrici schloss sich in der Hauptsache auch Hagemann an (a. a. O. S. 30). Die Identifizierung von innerer Wahrnehmung und Bewusstsein hat sich übrigens auch, und zwar mit sehr gutem Grunde, der moderne Materialismus angeeignet; was er jedoch zu ihrer Erklärung vorbringt, reduziert sich auf die Annahme einer „Leitung der Gehirnbewegung in kreisförmiger Linie, wodurch in jedem Punkte Anfang und Ende beisammen sind" (Czolbe, a. a. O. S. 3 ff.). Beneke endlich stimmt mit uns soweit überein, als er den inneren Sinn nicht als ursprüngliches Seelenvermögen betrachtet, kommt aber von der Beziehung der inneren Wahrnehmung auf das Ich soweit ab, dass er diese in das blosse Hinzutreten des psychologischen Gattungsbegriffes zu dem unter ihn fallenden einzelnen Phänomen (des Begriffes der Gefühls zu dem bestimmten Gefühle) versetzt (N. Ps. S. 31 u. 194, Lehrb. § 129 ff., Pragm. Ps. I. S. 9; vergl. auch Dittes, a. a. O. S. 77), — in welchem Falle der innere Sinn nicht

sowohl ein innerer, als vielmehr der psychologische Sinn heissen müsste. Dass die innere Wahrnehmung im Gegensatze zu der äusseren jene Wahrnehmung ist, welche ihre Objekte, sowie sie an sich sind, mit materialer Wahrheit aufzufassen vermag, hat neuestens insbesondere Überweg hervorgehoben und diesen Fall eines unmittelbar Eingehens des Seins in das Wissen als den ersten festen Punkt der Erkenntnistheorie bezeichnet (Log. § 40). Unzweifelhaft richtig ist es allerdings, das wir uns in dem unmittelbaren Objekte der inneren Wahrnehmung so lange nicht täuschen können, als wir eben bei dieser Unmittelbarkeit stehen bleiben; aber weder möchten wir hierin einen Gegensatz zu der äusseren Wahrnehmung, soweit deren unmittelbares Objekt die Empfindung ist, noch eine Identität von Sein und Denken erblicken, weil dieses Sein eben nur ein Gedachtes ist. Am allerwenigstens aber könnten wir Überwegs weiterer Argumentation beitreten, die aus der Wahrheit der inneren Wahrnehmung den Schluss auf die Realität der Zeitfolge unternimmt (ebenda § 44), weil wir in der Aussage des Nacheinander bereits jenes „Hinausgehen über das psychische Gebilde" erkennen müssen, das Ü. selbst als eine Quelle möglichen Irrtums bezeichnet (ebenda § 40). Eine gute, in dem Hauptpunkte mit uns übereinstimmende Beschreibung und Erklärung der inneren Wahrnehmung hat im Kreise der neueren Schottischen Schule Brown gegeben (a. a. O. I, p. 298 ff.).

* Es sei hier einer Schrift von M. Drossbach, Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien, Leipzig 1860, gedacht, obschon in dieser Schrift die innere Wahrnehmung und das damit zusammenhängende Bewusstsein bezw. Selbstbewusstsein keineswegs näher besprochen wird. Vergl. dazu Th. Waitz in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. I, S. 221 ff.

§ 111. Die Apperception.

Mit der inneren Wahrnehmung steht ein anderer Prozess in nahem Zusammenhange, den wir mit dem Namen der Apperception bezeichnen wollen. Während sich nämlich die innere Wahrnehmung in dem subjektiven Gebiete des Vorstellens vollzieht und in dem Bewusstwerden der Kontinuität des Vorstellens der neu eingetretenen Vorstellung mit dem der bereits erworbenen Vorstellungen des Ich besteht, das mit dem Urteil: Ich habe A abschliesst, spinnt sich ein anderer Vorgang in der objektiven Sphäre der Vorstellungen ab, gerichtet auf das Bewusstwerden der Identität oder Nichtidentität der einander gegenüberstehenden Vorstellungen selbst, und geschlossen durch das Urteil: A ist Z. Bezeichnet uns nämlich A eine einzelne, eben in das Bewusstsein eingetretene, also zeitlich neue Vorstellungsmasse, und Z den Inbegriff jener älteren in sich ausgeglichenen und unter sich verschmolzenen Vorstellungsmassen, die A nach dem Gesetze der unmittelbaren Reproduktion ins Bewusstsein ruft, so folgen zunächst beide Massen der Tendenz zur Verschmelzung. Sind A und Z — was freilich der an sich minder wahrscheinliche Fall ist — qualitativ ganz gleich, so steht der Realisierung dieser Tendenz nichts im Wege, und in der sich vollziehenden Verschmelzung der beiden

Vorstellungsmassen liegt das Bewusstwerden ihrer Identität. Wo jedoch zwischen A und Z bei vorwiegender Gleichheit dennoch qualitative Differenzen bestehen, drängt die Gleichheit zur Verschmelzung, der Gegensatz zur Hemmung, wobei sogleich die günstige Stellung einleuchtet, die Z, wenn es einmal zur Entwickelung gelangt ist, durch seinen Umfang und seine innere Kompaktheit dem A gegenüber behauptet. Verhält sich A der ihm auferlegten Hemmung gegenüber nachgiebig, d. h. stehen keine fixierenden Hilfen entgegen (§ 67), so weicht A der Hemmung, deren Kosten es fast allein zu tragen hat, in den Gliedern, in denen es von ihr getroffen wird, und neben der Verschmelzung geht eine Umformung des A durch Z einher. Weist jedoch A die ihm entgegenkommende Hemmung zurück, dann hängt es von der Beschaffenheit des Z ab, ob dieses die ihm zugewiesene Hemmung selbst zu übernehmen im Stande ist, oder ob es ihr gleichfalls einen fixierten Widerstand entgegensetzt; in dem ersten Falle vollzieht sich die Apperception unter Umgestaltung des Z, im zweiten unterbleibt sie gänzlich. Die Apperception ist somit nichts anderes, als die Verschmelzung einer neuen isolierten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen, allenfalls nach Umgestaltung der einen durch die andere. Der interessanteste Fall der Apperception ist offenbar jener, wo die beiden Vorstellungsmassen einander gegenseitig anziehen und gleichzeitig abstossen, dadurch in Spannung versetzen und zur vollen Evolution bringen, insbesondere wenn damit noch die Nachgiebigkeit des Neuen gegen das Alte verbunden ist. Bei dieser Apperceptionsform lassen sich auch die beiden Perioden am deutlichsten unterscheiden, in die sich der Prozess der Apperception selbst zerlegt. In der Wechselwirkung der beiden Massen nimmt nämlich anfangs die neu eingetretene Vorstellungsmasse die bevorzugte Stellung ein, weil sie sich, zumal wenn sie als Wahrnehmung gegeben ist, im Vollbesitze der ursprünglichen Stärke befindet, während die ältere, durch sie angeregt, erst ihrer vollen Entfaltung zustrebt und hierin gerade durch ihren grösseren Umfang behindert wird. Im Verlaufe des Vorganges jedoch ändert sich das Verhältnis zu Gunsten der älteren Vorstellungsmasse ab, die, einmal zur Reproduktion gebracht, das ganze Übergewicht zur Geltung bringt, das ihr die innigere und reichere Verschmelzung (§ 49 Anm. 3 und § 61) verleiht. Dieses mit der Evolution der älteren Vorstellungmassen sich immer entschiedener herausgestaltende Verhältnis bestimmt auch das Resultat: die neue Vorstellungsmasse unterliegt der Umgestaltung im Sinne der älteren, verschmilzt mit dieser und dient ihr in der Folge als Verstärkung. Die neue Vor-

stellungsmasse wirkt erregend auf die ältere, die, nachdem sie in das Bewusstsein getreten ist, sich ihren inneren Gesetzen gemäss entfaltet, sich aneignet, was sie in der neuen Vorstellungsmasse Günstiges vorfindet, zurückstösst, was ihr nicht zusagt, und somit ähnlich wie der Organismus im Assimilationsprozesse aus dem Dargebotenen frische Nahrung an sich zieht. Der Vorgang der Apperception führt uns eigentlich nur im grossen und ganzen vor, was wir im verkleinerten Masse und fragmentarisch bereits § 60 und § 66 kennen gelernt haben: das Übergewicht, das ältere, bereits konsolidierte Vorstellungsmassen unter normalen Umständen neueintretenden isolierten Vorstellungen gegenüber behaupten. Zieht man dies in Betracht, so erkennt man leicht, dass innere Wahrnehmung und Apperception eigentlich nur zwei Seiten eines und desselben Prozesses: der Reaktion des Alten gegen das Neue bilden, was aber keineswegs ausschliesst, dass unter Umständen das eine Phänomen gegen das andere gänzlich zurücktreten kann. Während des tiefen Denkens, in dem unsere Aufmerksamkeit lediglich dem Inhalte der Vorstellungen folgt, weicht die innere Wahrnehmung der Apperception gänzlich; in Affekten kann das Wissen von dem Affekte ganz wohl neben der Aufhebung der Apperception des Gefühles durch die erworbenen Grundsätze fortbestehen. Wo das dargebotene Neue dem Alten ganz konform ist, geht die Apperception ohne innere Wahrnehmung vor sich, wo es durch seinen Gegensatz der Verschmelzung mit dem Alten widersteht, unterbleibt die Apperception, während die innere Wahrnehmung sich lebhaft einstellt; ja es kann selbst geschehen, dass die Apperception innerlich wahrgenommen und die innere Wahrnehmung appercipiert wird, wie beides bei dem Psychologen der Fall ist, der sich selbst beobachtet.

* Nach der Darlegung in diesem Paragraphen ist die Umformung der neu gegebenen Vorstellungsmasse durch die ältere oder umgekehrt die Umgestaltung dieser durch jene nicht als ein konstitutives Merkmal der Apperception anzusehen. Herbart selbst fasste diese Umformung als einen besonders wichtigen Fall auf, der ja im Hinblick auf die geistige Entwickelung der Menschen auch erfahrungsmässig in gar mannigfacher Weise zu Tage tritt. Indessen stellte Herbart die in Rede stehende Umformung doch nicht, wie man hie und da gemeint hat, als ein dem Begriff der Apperception wesentlich zugehöriges Merkmal hin. Dies folgt klar aus dem, was Herbart (Sämtl. Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 6, S. 200 ff., s. auch Bd. 2, S. 207) über das appercipierende Merken vorbringt. In den hierher gehörigen Fällen wird vielfach das eben Dargebotene von älteren gleichartigen oder verwandten Vorstellungen appercipiert, ohne dabei die geringste Veränderung zu erfahren.

Was ferner die innere Wahrnehmung angeht, so fällt dieselbe nach Herbart (Sämtl. W. Bd. 6, S. 188 ff.) unter den Begriff der Apperception, die in eine äussere und innere unterschieden wird. Jene ist die Apperception von aussen her erregter Vorstellungen durch ältere reproduzierte, während die andere lediglich reproduzierte

Vorstellungen betrifft, so dass sowohl dass zu Appercipierende als das Appercipierende in solchen Vorstellungen besteht. Wie von aussen her erzeugte Vorstellungen appercipiert werden, indem ältere gleichartige Vorstellungen mit ihnen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen, so kann solches auch innerlich geschehen, ohne dass das zu Appercipierende durch äussere Einwirkung dargeboten wird. Als ein Beispiel der inneren Apperception führt Herbart u. a. das Rechnen an, obschon hier in Anbetracht der Zahlzeichen sich auch die äussere Apperception zum Teil wirksam erweist. „Wenn wir rechnen, so beobachten wir die Zahlen, die sich aus der Rechnung ergeben. Alle (darauf bezüglichen) Zahlvorstellungen sind aufgeregt; von diesen unabhängig bringt die Rechnung selbst gewisse Zahlen zum Vorschein; sowie aber die letzteren herauskommen, treffen sie auf jene schon wartenden Vorstellungen, teils sie hemmend, teils sich mit ihnen verbindend. Hier ist der innere Sinn vorhanden, wenn auch die appercipierte Vorstellung nicht immer als unsere Vorstellung uns zugeeignet wird."

Übrigens hat die innere Wahrnehmung im wesentlichen denselben Verlauf wie die äussere, wie denn auch ersichtlich ist, dass das von aussen her zur Apperception Dargebotene nur als Vorstellung sich im Bewusstsein geltend machen kann. Bei der äusseren Wahrnehmung ist die appercipierende Vorstellungsmasse insgemein die mächtigere, welche die zu appercipierenden Vorstellungen in ihre Verbindungen hineinzieht und ihnen bestimmte Stellen im Bewusstsein anweist. So handelt es sich auch bei der inneren Wahrnehmung meist um eine schwächere Vorstellungsgruppe oder Vorstellungsreihe, welche, indem sie sich nach ihrer Art im Bewusstsein entwickelt, einer stärkeren, tiefer liegenden gegenübertritt und von derselben appercipiert wird.

Herbart weist ferner darauf hin, dass nicht bloss zwei Vorstellungsmassen, sondern auch drei oder mehrere einander im Bewusstsein begegnen, wecken, formen und übereinander herrschen können. Indess muss unter den mehreren Vorstellungsmassen, deren jede folgende die vorhergehende appercipiert, oder von denen wohl auch die dritte sich die Verbindung oder den Widerstreit der ersten und zweiten zu ihrem Gegenstande nimmt, eine die letzte sein, die selbst nicht wieder appercipiert wird.

Nachdem nun Herbart von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus, jedoch unter Bezugnahme auf mancherlei besondere Fälle, eine Reihe von Betrachtungen über die innere Wahrnehmung angestellt hat, macht er (a. a. O. S. 199 f.) die Bemerkung: es werde sich dem Leser längst aufgedrungen haben, dass man hier in der Nähe der Ichheit und des Selbstbewusstseins sich befinde. Auch geht aus den Betrachtungen, die weiterhin (a. a. O.) über die Kategorien der inneren Apperception, die Ichheit und das Selbstbewusstsein folgen, klar hervor, dass Herbart die Beziehung der inneren Wahrnehmung zu dem Ich, namentlich bei der Selbstbeobachtung keineswegs verkennt. Derselbe fasst nur die innere Wahrnehmung in einem weiteren Sinne und findet sie demgemäss noch im Hinblick auf solche apperceptive Vorgänge, bei welchen das Ich nicht beteiligt ist, was hier und da zu Misdeutungen Anlass gegeben hat. In diesem weiteren Sinne lassen sich gewisse innere Wahrnehmungen den edleren Tieren nicht absprechen, obschon ihnen eine vollkommene Ichheit nicht zukommt, die nach allen äusseren Zeichen sogar dem menschlichen Kinde eine geraume Zeit hindurch abgeht. Eine Art von innerer Wahrnehmung ohne erhebliche Bethätigung des Ich bekunden auch Menschen in gewissen anormalen Zuständen; und selbst unter normalen Verhältnissen weicht das Ich nicht selten vollständig oder fast vollständig zurück.

wie z. B. bei der Vertiefung in geistige Arbeiten, die infolge mannigfacher Apperceptionen sich vollziehen. Sobald aber dieser Vertiefung die gehörige Besinnung folgt, tritt das Ich wieder entschieden hervor und entfaltet eine apperceptive Thätigkeit hinsichtlich dessen, was während der Vertiefung geschehen ist. Will man indes eine kausale Beziehung zum Ich als wesentliches Merkmal der inneren Wahrnehmung ansehen, so ist dabei festzuhalten, dass man es hier doch mit einem bestimmten apperceptiven Vorgange zu thun hat. Der Begriff der inneren Wahrnehmung bleibt immerhin dem der Apperception untergeordnet.

Unter Bezugnahme auf das Ich wird man sich des Wahrgenommenen bewusst. Dieser Vorgang, also hier die innere Wahrnehmung, spricht sich eben in dem Urteil aus: Ich habe diese Vorstellung, Begierde, dieses Gefühl u. s. w. Das Ich besteht aber zunächst in einem, namentlich mittelst des Tast- und Gesichtssinnes gewonnenen Komplex von Vorstellungen, welche den eigenen Leib betreffen, und mit Muskelempfindungen und sinnlichen Gefühlen verbunden sind. Vermöge dieser Komplexion erscheint der Leib als der Sammelplatz der Bilder äusserer Dinge, welche Bilder er mit sich umherträgt, ferner als der Anfangspunkt von Begehrungen und Handlungen, und als Endpunkt, in den sie zurücklaufen, wie auch als der bewegliche Mittelpunkt aller Ortsbestimmungen. Nachdem die in Rede stehende Komplexion die Bedeutung eines vorstellenden, fühlenden und begehrenden Inneren, das als ein Subjektives der äusseren Welt gegenübersteht, gewonnen hat, erhebt sie sich schliesslich zur Vorstellung eines vorstellenden, fühlenden und begehrenden bezw. wollenden Subjekts (s. § 105 ff.). Dieses Subjekt wird nunmehr als Träger oder Inhaber sämtlicher Vorstellungen, Gefühle und Wollungen vorgestellt, indem es allen diesen Bewusstseinsinhalten als gemeinsamer Anknüpfungspunkt dient, auf den unzählige Vorstellungsreihen als auf ihr Vorausgesetztes zurückweisen. Demgemäss besteht die innere Wahrnehmung, mittelst deren man sich irgend eines Bewusstseinsinhaltes, z. B. einer Vorstellung, bewusst wird, in der Anknüpfung desselben an das Vorstellen jenes Subjekts oder in dem Vorstellen eines Zusammenhanges des betreffenden Inhaltes mit dem gedachten Subjekt. Es handelt sich hier also um einen bestimmten associativen oder apperceptiven Vorgang, so dass sich sagen lässt, das Bewusstwerden beruhe auf der Apperception des bezüglichen Bewusstseinsinhaltes von Seiten der Vorstellungsgruppe des Ich, wobei an einen principiellen Unterschied zwischen associativer und apperceptiver Vorstellungsverbindung nicht zu denken ist. —

Über das Unzulängliche und Verfehlte in der Kant'schen Auffassung der Apperception siehe die auf Kant bezüglichen Stellen in den Anmerkungen zu den §§ 10, 25, 110, 113, 117, 123, 147 und 153 (Anm. 4). Vergl. auch Thilo, Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, II. Theil, S. 196 ff., und Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIII, S. 225 ff.

Auf eine einigermassen analoge Weise wie Kant greift Wundt (Physiologische Psychologie, Bd. II; O. Staude: Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I, S. 149, S. 192 f.) in betreff der Apperception auf eine spontane Thätigkeit zurück, die er mit einem Willensakt identifiziert. Es ist aber im wesentlichen immer ein Wille, der sich in allen Formen der Apperception bethätigen soll. Die Apperception ist hiernach die Grundform einer jeden Äusserung des menschlichen Willens. Dieselbe ist namentlich das Handeln unseres Willens im Gebiete unserer Vorstellungen. Nur in diesem Handeln empfinden wir selbst die Einheit unseres Willens; daher denn die Apperception, wie auch Leibniz und Kant annahmen, die Grundlage unseres Selbstbewusstseins bilde. Lediglich auf der Eigenschaft

der Apperception, ein Willensakt zu sein, beruhe ihr Verhältnis zum Selbstbewusstsein. Nun wird die Apperception, wie es weiter heisst, als eine Willenshandlung durch Motive bestimmt, welche in den Vorstellungen der Seele begründet sind. Nachdem eine Vorstellung, mag sie ein Anschauungs- oder Erinnerungsbild sein, percipiert ist, gewinnt sie die Bedeutung eines Motivs, d. h. sie vermag durch die mit ihr verknüpften Gefühle einen Reiz auf den Willen auszuüben. „Der Erfolg dieser Reizung des Willens durch die percipierte Vorstellung ist die Apperception der Vorstellung", so dass die Apperception ihrem Wesen nach in einer Einwirkung des Willens auf die Vorstellungen besteht. Durch den Einfluss des Willens wird die Vorstellung in den Blickpunkt des Bewusstseins erhoben, während umgekehrt, wie es heisst, jeder elementare Einfluss des Willens auf die Vorstellungen als eine Kraft erscheint, welche die Vorstellungen in den Blickpunkt des Bewusstseins zu heben strebt.

Indessen ist der Begriff der spontanen Thätigkeit, welchen Wundt seiner Apperceptionstheorie zu Grunde legt, ebenso unzulänglich und in sich widersprechend, wie der Kant'sche Begriff der Spontaneität. Man fällt damit in die Ungereimtheiten der alten Seelenvermögen-Theorie zurück (vergl. § 4), denen sich hier noch einige Widersprüche besonderer Art hinzugesellen. Völlig im Unklaren bleibt auch hier die kausale Beziehung der spontanen Thätigkeit zu den Vorstellungen. Es heisst zwar, dass die Vorstellungen einen psychischen Reiz auf den Willen ausüben und so als Motive der Apperception dienen, aber wie diese Wechselwirkung eigentlich beschaffen, ja wie sie überhaupt nur möglich ist, findet sich nicht näher erwogen. Der Wille erscheint nach dieser Ansicht als eine besondere, gewissermassen über den Vorstellungen schwebende Kraft, die in das Getriebe der Vorstellungen eingreift, die eine oder andere erfasst, um sie in den Blickpunkt des Bewusstseins zu heben. Andererseits erscheint derselbe Wille ungeachtet der ihm zugeschriebenen Spontaneität als durchaus träge. Derselbe ist an und für sich genommen ein Wille, der nichts bestimmtes, also eigentlich nichts will. Er bedarf der Erregung von seiten der Vorstellungen. — Was Wundt über die Lenkung des Vorstellungs- und Gedankenlaufes durch den Willen bringt, stimmt zwar in manchen Punkten mit der von Herbart und seiner Schule dargelegten Theorie überein, jedoch mit dem Unterschiede, dass in der letzteren das Kausalverhältnis des Willens und der Vorstellungen klar zu Tage tritt, da hier der Wille nicht eine besondere, für sich bestehende Kraft, sondern eine bestimmte aktuelle Energie des nämlichen psychischen Geschehens ist, welches auch den Vorstellungen zu Grunde liegt. Das Wollen steht allerdings zum Ich bezw. Selbstbewusstsein in einer sehr innigen Beziehung, allein diese Beziehung ist das Resultat einer psychischen Entwickelung, bei welcher apperceptive Vorgänge, die das Wollen selbst betreffen, sich geltend machen.

Die Wundt'sche Apperceptionstheorie vermengt die Phänomene der unwillkürlichen, erzwungenen Aufmerksamkeit mit denen des wirkürlichen Aufmerkens, indem sie den Begriff des Willens in einer völlig unzulässigen Weise verallgemeinert. Es giebt eine primäre, nicht selten mit Reflexbewegungen verknüpfte Aufmerksamkeit, die namentlich bei Kindern auffällig hervortritt, aber auch bei Erwachsenen noch gar oft wahrzunehmen ist. Diese Aufmerksamkeit ist völlig unabhängig von dem, was der Erwachsene auf Grund seiner inneren Wahrnehmung als Wille bezeichnet. Erheben sich mehrere Vorstellungen gleichzeitig über die Schwelle des Bewusstseins, so wird unter ihnen diejenige eine dominierende Stellung gewinnen, welcher die relativ höchste Klarheit zukommt,

oder welche mit dem relativ stärksten Gefühl verknüpft ist. Dieselbe erhebt sich dann ganz von selbst, d. h. vermöge ihrer eigenen Energie in den Blickpunkt des Bewusstseins, gar häufig auch gegen den Willen. Unwillkürlich ereignet sich insgemein auch die appercipierende (aneignende) Aufmerksamkeit. In allen Fällen, wo eben ins Bewusstsein tretenden Eindrücken ältere gleichartige Vorstellungen entgegenkommen, findet eine appercipierende Aufmerksamkeit statt, die ebenso wie die zuvor erwähnte primäre Aufmerksamkeit nicht allein meist unabhängig vom Willen, sondern auch gar oft gegen denselben sich geltend macht. In ihren niedrigsten Formen ist diese Aufmerksamkeit schon wahrnehmbar bei Kindern im ersten Lebensjahre, auch bei Thieren, so im Gebahren eines Jagdhundes, wenn er seinen Herrn Handlungen vornehmen sieht, welche auf die Jagd bezügliche Vorstellungen erwecken. — Die Apperception und die damit zusammenhängende Aufmerksamkeit geschieht nicht allein gar häufig unabhängig vom Willen, sondern nicht selten auch ohne Bewusstsein der Wechselwirkung zwischen den appercipierenden und appercipierten Vorstellungen. Das Bewusstwerden dieser Wechselwirkung erfordert eine innere Wahrnehmung im engeren Sinne, d. h. eine Apperception durch die Vorstellungsgruppe, in welcher das eigene Ich seinen Sitz hat.

Was nun weiter das willkürliche, also vom Willen abhängige Aufmerken angeht, so tritt uns dieses bei Kindern keineswegs als eine Fertigkeit entgegen. Dasselbe bedarf der Übung, es muss gelernt werden. Der dem Aufmerken zu Grunde liegende Wille erfordert mancherlei Stützen, wenn er nicht alsbald dem weichen soll, was uns unwillkürlich fesselt. So ist es ja auch ein bekanntes Faktum, dass selbst der Erwachsene das willkürliche Aufmerken nicht mit gleicher Stärke auf jeden beliebigen Gegenstand konzentrieren kann, sei derselbe nun eine von aussen her ausgelöste Sinnesempfindung oder eine reproduzierte Vorstellung bezw. Vorstellungsgruppe. Man hat hier zu beachten, dass mit der stärkeren Spannung des Aufmerkens nicht selten auch die ihm entgegenstehenden Kräfte zu stärkerem Widerstande gespannt werden, so dass das hochgespannte Aufmerken häufig genug zum vollen Rückzug genötigt wird, falls ihm nicht ein starkes Interesse, das seinen Sitz in einer Verbindung bestimmter appercipierender Vorstellungen hat, zu Hilfe kommt. Dies gilt allgemein für alle Arten des willkürlichen Aufmerkens.

Der im willkürlichen Aufmerken sich thätig erweisende Wille ist nun keineswegs eine ursprüngliche Spontanietät, sondern vielmehr das Resultat eines apperceptiven Vorganges. Die Apperception ist anfänglich nicht ein Werk des Willens, sondern umgekehrt: die volle Entwickelung des Willens ist bedingt durch einen apperceptiven Vorgang. Ohne Zweifel gehören die Wollungen, deren wir uns in innerer Frfahrung bewusst sind, in den weiten Bereich der Begehrungen, die mit den Vorstellungen und Gefühlen in enger Beziehung stehen, da das Begehrte zugleich auch mehr oder weniger deutlich vorgestellt und gefühlt wird. Das Wollen ist nun ein Begehren, das von einem Wissen des Könnens oder von einem Wissen der Erreichbarkeit des Begehrten begleitet ist. Das Wollen ist thatsächlich ein energisches, von mehreren anderen Vorstellungen unterstütztes Begehren, dessen Befriedigung der Begehrende ungeachtet der Hindernisse als erreichbar annimmt. Findet nämlich eine Begehrung öfter Befriedigung, so associiert sich mit dem Anfange einer solchen Begehrung die Vorstellung eines zeitlichen Verlaufes von Ereignissen, durch welche die Befriedigung hervorgebracht wird. Es ist dann mit der Erneuerung desselben oder eines ähnlichen Begehrens

die Erwartung des nämlichen Erfolges verknüpft. Indem die zwischen dem Anfang der Begehrung und ihrer Befriedigung liegenden, vermittelnden Vorstellungen durchlaufen werden, finden sich einerseits Vorstellungen, die der Begehrung widerstreiten, also Hindernisse ihrer Befriedigung sind, andererseits hingegen Vorstellungen, die als Begünstigungen, Hilfen oder Mittel zur Erreichung des Begehrten dienen. Ist nun die begünstigende Vorstellungsreihe mächtiger als die widerstreitende, so gewinnt dadurch die Begehrung einen solchen Zuwachs an Energie und Dauer, dass sie ein Wille oder eine Wollung wird. Unter solchen Bedingungen kann jedes Begehren zu einem mehr oder weniger entschiedenen Wollen werden. Dabei ist aber zu beachten, dass die Begehrung, die zu einer Wollung wird, innerhalb des Bewusstseins anfänglich als ein Objektives einer appercipierenden Vorstellungsgruppe, als dem Subjektiven, gegenüber steht. Diese appercipierende Vorstellungsgruppe ist es, welche die Fördernisse und Hindernisse der Begehrung gewissermassen betrachtet. Indem die Begehrung zur Wollung wird, findet also eine Apperception statt, eine Aneignung der Vorstellung des Begehrten und seiner Mittel von seiten des betreffenden Subjekts. Haben sich auf die bezeichnete Weise aus dem Begehren gewisse Wollungen erzeugt, so werden dieselben auch bald integrierende Bestandteile des Ich, das sich dadurch zu einer positiven, aktiven Macht gestaltet, der somit auch eine gewisse Spontaneität eignet, natürlich nicht als ursprüngliches Besitztum der Seele, sondern als Resultat einer psychischen Entwickelung.

In der Wundt'schen Apperceptionstheorie, die eine aktive und passive Apperception unterscheidet, wird der Begriff des Willens, wie wir bereits hervorgehoben, dergestallt verallgemeinert, dass er nichts mehr mit dem gemein hat, was man auf Grund der inneren Wahrnehmung als Wille zu bezeichnen pflegt. Der Begriff des Willens deckt sich bei Wundt schliesslich mit dem Begriff des absoluten Werdens oder eines Geschehens ohne Ursache, welches die Vorstellungen miteinander associiert und sie appercipiert, ja auch produziert. — Vergl. übrigens § 114 und § 147 f.

In betreff der Apperception s. weiter Drobisch, Empir. Psych. § 53, Schilling, Psych. S. 51, B. Erdmann, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie Bd. X, Lindner, Psych. der Gesellsch. S. 146, und im Hinblick auf Sprachwissenschaft namentlich Steinthal, a. a. O. S. 171 ff.

§ 112. Zusätze: Unterbleiben der Apperception, Formen der Apperception, Steigerung derselben zu höheren Stufen.

Das Unterbleiben der Apperception kann einen objektiven und subjektiven Grund haben, denn die Apperception ist an sich unmöglich, wo die Qualitäten der Vorstellungen die Vereinigung nicht zulassen, und die Apperception kommt als Akt nicht zustande, wenn der Verschmelzung der Vorstellungen rein psychologische Hindernisse in den Weg treten. Der erste Fall bezeichnet keine Ausnahme von den allgemeinen Verschmelzungsgesetzen, denn die logische Unvereinbarkeit behauptet sich nur dann, wenn die Vorstellungen in ihren entgegengesetzten Qualitäten fixiert, d. h. nur insofern, als sie unterschieden werden (§ 93). Der zweite Fall enthält manches interessante Detail,

denn der Ausfall der Apperception kann herbeigeführt werden: durch die appercipierende, die zu appercipierende, oder durch den Einfluss einer dritten Vorstellungsmasse. Die appercipierende Vorstellungsmasse erfüllt ihre Aufgabe um so unvollkommener: je mehr ihren Bestandteilen Stärke und Menge, ihren Verschmelzungen Innigkeit und Gleichförmigkeit, ihren Bewegungen Sicherheit und Schnelligkeit abgehen, also kurz: auf je tieferer Stufe ihre eigene Regsamkeit (§ 49) und ihr Evolutionsvermögen stehen geblieben sind. Die neueintretende Vorstellung entzieht sich der Apperception, wenn ihre Entwickelung zu schnell oder zu langsam vor sich geht, um mit jener der älteren Masse gleichen Schritt zu halten, oder wenn sie den Bewusstseinsraum entweder ausschliesslich für sich in Anspruch nimmt, oder umgekehrt so wenig und so schwankend ausfüllt, dass der Reproduktion kein genügender Anhaltspunkt dargeboten wird (§ 70 und 71). Auf beide Vorstellungen gleichzeitig wirken niederdrückend und verwirrend: allgemeine Unruhe oder Herabsetzung des Vorstellungslebens infolge somatischer Einflüsse (Trunkenheit, Schläfrigkeit u. s. w.) und Konzentrierung desselben auf fernab liegende dritte Vorstellungen (Erwartungen ausserhalb des Vorstellungskreises der Apperception). Mit diesen Fällen unterbliebener Apperception ist jener nicht zu verwechseln, in dem die Apperception wohl vor sich geht, aber darum nicht zum Bewusstsein gelangt, weil der Vorgang selbst sich ungehindert vollzieht, was jedesmal eintritt, wenn die beiden Vorstellungsmassen in allen Punkten mit einander kongruieren. Die Anneigung geschieht, wie dies schon im Begriffe der Apperception enthalten ist, jedesmal in der Richtung vom Alten aus gegen das Neue hin, die Nötigung zur Umgestaltung aber kann, wo sie überhaupt vorhanden ist, auf die eine oder die andere Seite hin fallen. Dass die Lasten der Hemmung unter normalen Verhältnissen von der neu eingetretenen Vorstellungsmasse fast allein getragen werden, wurde bereits erwähnt und nachgewiesen (§ 111); wo jedoch somatische oder psychische Fixierungen zu Gunsten der neuen Vorstellungsmasse eingreifen, kehrt sich das Verhältnis um, und das Alte weicht und accommodiert sich dem Neuen. Der unabweisbare Augenschein einer neuen Wahrnehmung nötigt die bereits festgestellte Theorie zu neuen Modifikationen, neue Erlebnisse zerrütten alte Überzeugungen, und ganz allgemein zersetzen neue Erfahrungen altgehegte Begriffsverwebungen. Nicht selten kommt es hierbei auch vor, dass die älteren Vorstellungsmassen sich das dargebotene Neue in einer Weise aneignen, die sie selbst so zu sagen in ganz neuem anderen Lichte erscheinen lässt. Dergleichen Umformungen des Alten durch das Neue, auf deren Gegensatz zu dem

normalen Verlaufe der Umgestaltung der Antagonismus zwischen Um- und Anlernen beruht, haben, wo sie plötzlich eintreten, etwas Erschütterndes, Gewaltsames an sich; greifen sie in die bereits konsolidierten Vorstellungsmassen unseres Inneren (§ 107) besonders tief ein, dann nehmen sie vollends den Charakter recht eigentlicher Revolutionen in der eigenen Lebensgeschichte (§ 109) an und gehören zu den grossartigsten, aber auch schmerzlichsten Phänomenen unseres Seelenlebens. Geschieht hingegen die Umformung des Alten allmählich durch succesiv eintretende neue Eindrücke, und entbehrt die ältere Vorstellungsmasse der inneren Fixierung, dann kommt uns die ursprüngliche Form der älteren Vorstellungsmassen abhanden, ohne dass wir der Umgestaltung derselben klar bewusst werden: Veränderungen an Menschen, mit denen wir zusammenleben, gehen an uns ganz unbemerkt vorüber; eine Strasse, die wir täglich passieren, vermögen wir uns gar nicht in ihrer früheren Gestalt vorzustellen, und man kann in letzterer Beziehung füglich sagen, dass nur, was unersetzlich ist, unvergessen bleibt. Mit der inneren Wahrnehmung endlich hat die Apperception die Erhebung zu höheren Potenzen gemein, die schon daraus begreiflich wird, dass der ganze Vorgang der Apperception lediglich auf einem formalen, quantitativen Verhältnisse beruht. In Wirklichkeit tritt diese Steigerung der Apperception dann ein, wenn dieselben Bedingungen, welche die aktive Apperception einer Vorstellungsmasse in erster Instanz entscheiden, die passive Apperception derselben in zweiter Instanz bestimmen. Da aber diese Wiederholung der Apperception eine bedeutende Differenz in den Stärke- und Verschmelzungsgraden, im Umfange und Alter der betreffenden Massen in sich schliesst, so gehört die Apperception zweiter Ordnung als wirkliches und nicht bloss gedachtes Phänomen zu jenen selteneren Erscheinungen des Seelenlebens, deren Eintritt bereits durch die Ausbildung einer schärferen Gliederung der einzelnen Vorstellungskreise bedingt wird. Für die Selbstbeobachtung dürfte eben darum die Stufenleiter der klar ausgesprochenen Apperceptionen schon bei dem zweiten Gliede abbrechen.

§ 113. Anwendungen.

Was wir appercipierende Massen nannten, das sind Gesamtvorstellungen, Wiederholungen derselben Vorstellung (§ 49), Komplexe von Resten entgegengesetzter Vorstellungen (§ 60) und von Teilvorstellungen entgegengesetzter Vorstellungsmassen (Gemeinbilder und Begriffe) Vorstellungsreihen und Gewebe, die wieder bald bloss durch einzelne, bald durch alle Glieder appercipieren — kurz alle jene Formen unseres Seelenlebens, in welche Vereinzeltes und Besonderes

zusammentritt. Jede dieser Massen hat ihren Apperceptionsrayon, dem sie ihren eigentümlichen Ton und Rhythmus, ihr besonderes Kolorit verleiht. Die Kontraste, die hierdurch in den verschiedenen Kreisen des Vorstellungslebens zum Vorschein kommen, sind bekannt (§ 4); sie stellen sich besonders auffällig dort ein, wo die Lebensweise des Individuums sich nach scharf abgegrenzten Vorstellungssphären scheidet: Klarheit, Ruhe, Bestimmtheit, Heiterkeit in der einen Region, unsichere, abgequälte Unbeholfenheit in der anderen stossen alsdann oft nachbarlich aneinander. Appercipiert wird jedes einzelne, eben Gegebene: Wahrnehmungen, Erinnerungen, freie Kombinationen der Einbildung, vereinzelte Begriffe, Gefühle, Begierden, ja, wie eben gezeigt wurde, Massen, die selbst appercipierend zu wirken im stande waren. Solange die appercipierenden Massen selbst unbestimmt sind, hat ihre Thätigkeit einen weiten Umfang, weil alsdann die Apperception lediglich durch die Gemeinschaftlichkeit eines einzigen Merkmals mit Übergehung aller übrigen entschieden wird. Erst mit der bestimmteren Ausgestaltung der Massen beginnt die Apperception zu stocken und zu schwanken und unterbleibt wohl zuletzt gänzlich. In den Apperceptionen, die der Mythenbildung zu Grunde liegen, wird gar manches als gleich genommen, was in der Poesie späterer Zeiten nur als Gleichnis gelten kann, und dasselbe gilt auch von den oft merkwürdig einseitigen Apperceptionen der Kinder. Dass andernteils die Regsamkeit einer appercipierenden Masse gerade mit dem Reichtume ihrer Gliederung zunimmt, steht damit nicht im Widerspruche, weil mannigfach ausgestaltete Apperceptionsmassen eigentlich als ganze Systeme appercipierender Energien zu betrachten sind und auch als solche wirken. Durch die Apperception erhält das einzelne seinen Namen und seine Stellung im ganzen und seine Bedeutung für das Ganze.[1]) Das erste ist bei Wahrnehmungen so buchstäblich als möglich zu nehmen; erst durch die Zurückführung auf ihren Begriff gilt uns die Wahrnehmung als ein bestimmtes Etwas, als fertige und volle Existenz; der namenlosen, unbegriffenen Wahrnehmung fehlt etwas zur wahren Realität; der Unheimlichkeit ihrer Erscheinung folgt ein schnelles Vergessen. So kommt es zu dem Scheine, als verliehe erst die Apperception dem Vorgestellten das volle, wahre Bewusstsein, und als bliebe unbewusst, was nur percipiert wurde (§ 110 Anm.), ein Schein, der die Psychologie oft und dann besonders gefährlich getäuscht hat, wenn ihm die Verwechselung der Apperception mit der inneren Wahrnehmung zur seite stand. Auf geschickter Einleitung von Apperceptionen beruht die Kunst des Unterrichtes: das Neue, dem sich freisteigende Vorstellungen zur Apperception anbieten, wird

innerlich, weil von innen aus erfasst, und „bleibt hängen"; das kalte Anstaunen, bei dem dem Schüler die Gedanken vergehen, ist die dem wahren Lernen feindseligste Stimmung (§ 71 Anm. 5). In unseren Empfindungen liegt gar vieles, das wir für gewöhnlich nicht bemerken, weil es ausser den Kreis unserer gewöhnlichen Apperceptionen fällt. Wundt und Helmholtz haben in neuerer Zeit hierfür zahlreiche Belege geliefert (§ 92 Anm. 5). Wo es an appercipierenden Massen gänzlich fehlt, da kann es selbst geschehen, dass einzelne Empfindungen, und zwar keineswegs schwache Empfindungen, an uns vorübergehen, ohne dass wir von ihrem Vorhandensein in Kenntnis geraten. Umgekehrt kann wieder der Einfluss der appercipierenden Massen soweit gehen, dass er in den Inhalt der Empfindung alienierend eingreift; eine Farbe nimmt sich ganz anders aus, wenn sie ausser Mode gekommen ist, eine Blume sieht ganz anders aus, nachdem wir erfahren haben, dass sie künstlich gemacht sei, in der Heimat scheint die Sonne heller, die selbstgezogene Frucht schmeckt süsser u. s. w. Die Apperception bricht den Mechanismus des Vorstellungslebens, sie hebt und hält an sich Schwaches, drückt an sich Starkes herab[2]) und verleiht den Vorstellungen ihre Stelle wie im Raume der Begriffsgewebe, so auch auf der Zeitlinie der inneren Wahrnehmung. Die Apperception eilt den sinkenden Vorstellungen nach und erhascht den Rest dessen, was als Ganzes unbeachtet geblieben war, ergreift die Empfindung, deren Reiz längst vorüber ist, lässt uns die Ursache später erfahren, als die Wirkung, ja die Apperception setzt gar nicht selten die Zeitfolge successiver Empfindungen geradezu um.[3]) Hierin liegt nun sowohl der Vorteil, den die Apperception dem einzeln Gegebenen gewährt, als die Gefahr, mit der sie dessen Auffassung bedroht. Die Apperception fixiert und verdeutlicht das Gegebene, denn der appercipierende Begriff hält nicht nur die flüchtige Wahrnehmung als Ganzes fest, sondern legt auch die verschiedenen Qualitäten innerhalb derselben auseinander und unterscheidet. So geschieht es, dass, wer im Besitze der rechten appercipierenden Masse ist, gar vieles bemerkt und vernimmt, was dem anderen entgeht, und dass, wo Verschiedene Dasselbe äusserlich wahrnehmen, jeder doch ein ganz anderes Objekt der inneren Wahrnehmung vor sich hat.[4]) Ja man kann in dieser Beziehung das Paradoxon aufstellen: je mehr wir bereits wissen, um so mehr erscheint uns als neu, und wo dem Fortschritte der inneren Konsolidierung der Fortschritt äusserer Erfahrungen entspricht, da stellt sich das *dies diem docet* im schönsten Lichte ein. Wo hingegen die appercipierenden Massen starr und kompakt sind, da hört die innere An- und Umbildung und mit ihr eigentlich alle neue Erfahrung

auf und es kommen die Köpfe zum Vorschein, die nichts zu lernen und nichts zu vergessen haben. Unbestimmtheit in den appercipierenden Massen hat flache Geläufigkeit der Apperception zur Folge. Köpfe mit unklaren Vorstellungskreisen stossen sich wenig an die besonderen Eigentümlichkeiten des Gegebenen und finden, was sie im Sinne haben, überall. Zur Abweisung der Apperception gehört immer schon eine gewisse Konsolidation der herrschenden Vorstellungsmassen, und auch in theoretischer Beziehung ist ein gewisser Mut erforderlich, um Nein zu sagen. Greift die Apperception korrigierend in die Wahrnehmung ein, indem sie auch den schwächeren Beziehungen derselben zu ihrem Rechte verhilft, so kann andererseits gerade in der Einseitigkeit der Apperception eine Verfälschung der Auffassung enthalten sein. Was im praktischen Leben Vorurteile, Standpunkte, Grundsätze, wirkliche oder vermeintliche Erfahrungen, was in der Wissenschaft Hypothesen und Theorien in dieser Beziehung zu leisten vermögen, ist leider nur allzubekannt. Ihnen gegenüber preist man die Unbefangenheit des ersten Blickes, die naive Richtigkeit der Auffassung bei Kindern und Frauen und appelliert an das Urteil des „unparteiischen Zuschauers“. Ja, wo sich gleichzeitig mehrere Massen derselben Vorstellung zur Apperception anbieten und die Vollentwickelung einander streitig machen, da geschieht es wohl auch, dass das zu Appercipierende aus dem Bewusstsein entschwindet, bevor der Streit der Apperception geschlichtet ist. So richten manche Menschen mit erstaunlich wenig Wissen viel aus, weil sie ihre herrschenden Vorstellungsmassen auseinander und in steter Erregbarkeit erhalten, während bei anderen ein reiches Wissen tot bleibt; der routinierte Praktiker übertrifft an Leistungsfertigkeit häufig den gelehrten Theoretiker.[5]) Die appercipierenden Begriffsgewebe der Wissenschaft zersetzen die unbefangene Anschauung, disassociieren Verbundenes und dislocieren Zusammengehöriges und zerstören ästhetische Gesamteindrücke (man denke an Linnés Klassifikation der Pflanzen), begründen aber eine neue Auffassungsweise, die durch ihre innere Abgeschlossenheit und Allgemeingültigkeit für den Reiz der ursprünglichen Schematisierung entschädigt. Darum kann man auch im grossen Ganzen sagen, dass durch die Apperception zwar das Einzelne seine Selbständigkeit einbüsst, das Ganze unseres Vorstellungslebens aber an Halt und Selbständigkeit gewinnt.

Anmerkung 1. Dies führt auf das zurück, was wir § 48 die charakterisierende Periode der Sprachbildung genannt haben. Der Wolf verdankt seinen Sanskritnamen der Apperception durch die Vorstellung des Zerreissens, der Vater seinem Hirtenamte, die Tochter dem Kühemelken, der Baum dem Wassersaugen seiner Wurzeln (*pádapa* — Fusstrinker). Der Elefant trägt im Sanskrit die charakteristischen Namen: Schaufelohr, Klumpfuss, Zweizahn, Handträger, Zwei-

maltrinker, Bergerzeugter, Absichtvorstehender u. s. w. (Lassen, Ind. Altertumskunde, Bonn 1847, I, S. 312—314); der griechische Name ist dem Elfenbein entnommen. In der Ainosprache heisst Milch Brustwasser. Dem deutschen Fledermaus (Flattermaus) entspricht das lateinische Abendflügler *(vespertilio)*, das sanskritische Lederflügler *(karmapâtra)*, das französische Kahlmaus *(chauve-souris)*, das magyarische Blutsauger *(denever)*, das portugiesische Blindmaus *(morcego)* (Pott, Zeitschr. f. Völkerps. I, S. 345). Das deutsche Wort charakterisiert den Menschen *(memsco)* durch das Sinnen, innerlich Bewusstwerden (Sanskr. *man.)*, das griechische durch den aufwärts gerichteten Blick *(ἄνϑρωπος)*, das latein. *(homo, hemo)* durch die Fähigkeit des Erzeugens, Hervorbringens *(feo)*. Das lateinische *ultimus* weist auf den in der Reihe Letztstehenden, das englische *late* auf den Lassen, Zuletztommenden, das französische *dernier* auf den, welchen die anderen hinter sich haben. Pott schätzte den ganzen Reichtum des indogermanischen Sprachstammes an Wurzeln kaum über ein Tausend. Ungemein feine Apperceptionen liegen auch den Genusbezeichnungen der Hauptworte in den indogermanischen und semitischen Sprachen zu Grunde. Bei lebhaften Kindern kann man dergleichen oft recht poetische Namenbildungen häufig beobachten, im Volke selbst, „wo der Sinn für das Charakteristische und der Mut, die Dinge auf ihre Individualität anzusehen und darnach zu bezeichnen," abnimmt, werden sie immer seltener (die unzähligen: Neudorf, Neustadt u. s. w.; Lazarus, a. a. O. II, S. 155). Geht die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung einer Wortform verloren, dann unterliegt diese der Apperception durch ähnlich klingende Worte, deren Bedeutung fortlebt: aus der vasten Nacht ist die Fastnacht, aus dem Bipoz des Gewürzes der Beifuss geworden u. s. w.

Anmerkung 2. Dies meint man wohl auch, wenn man (was freilich nur bei bereits höher entwickeltem Seelenleben richtig ist) den Stärke- und Klarheitsgrad der Vorstellung geradezu von der Bedeutung derselben für das gesamte Vorstellungsleben abhängig macht, wie es Lotze (Art. Seele und Seelenleben 38) und Fortlage (a. a. O. I, S. 80 und 83) thaten.

Anmerkung 3. Bei Operationen wird der Schmerz oft schon vor der Berührung mit dem Instrumente empfunden. Ärzten geschieht es nicht selten, dass sie beim Aderlassen den Blutstrom früher bemerken, als das Losgehen des Schneppers (Fechner, Psychoph. II, S. 433). Beobachtet man einen Pendel, der an eine Glocke anschlägt, so wird man finden, dass bald die Gesichtsempfindung der betreffenden Pendelstellung der Gehörempfindung des Anschlages voraneilt, bald ihr nachfolgt (Wundt, Vorl. I, S. 39). Der operierende Arzt vernimmt das leise Wimmern des Kranken nach der Operation, ohne den lauten Schrei während derselben vernommen zu haben (Ruete, a. a. O. S. 18). Von der persönlichen Differenz bei astronomischen Beobachtungen war bereits § 59 Anm. 1 die Rede. Auch bei den fragmentarischen Apperceptionen während des Einschlafens kommt es vor, dass nicht nur die Apperception der Perception merkbar nachfolgt, sondern auch, dass Späteres früher wahrgenommen wird.

Anmerkung 4. Der Botaniker sieht gar vieles an einer Pflanze, der Rosshändler an einem Pferde, der Musiker hört vieles aus einem Orchesterstücke heraus, von dessen Vorhandensein in der Empfindung der Laie gar keine Ahnung hat. Aus derselben Erzählung macht jeder Zuhörer etwas anderes, aus demselben Gesetze interpretiert jede der Parteien ihr Recht, dieselbe Gefechtswendung proklamieren beide Heere als Sieg. Aus demselben Buche der Natur haben sich

die verschiedenen Leser, Einzelne und Völker die verschiedenartigsten Lesearten herausgelesen. Das eine Volk hört im Donner den Klang der Trompete, den Hufschlag der göttlichen Rosse oder das Rasseln des Himmelsdrachens, das andere das Brüllen einer Kuh, der Lette gar das Keifen des „Alten" und der Grönländer den Streit der verwünschten Weiber um ein getrocknetes Fell; dem einen Volke gilt der Regenbogen als Brücke, dem andern als Schlange, dem dritten als Federkopfputz, — den Jakuten als Fuchsharn. Verschiedene Maler geben dieselbe Landschaft, denselben Kopf ganz verschieden wieder; bekannt ist, dass die verschiedenen Porträts der berühmten Vittoria von Albano bei aller Pietät der Maler und vielleicht gerade infolge des Strebens, in ihr das höchste Ideal weiblicher Schönheit zu erblicken, von einander ganz abweichend ausfielen. Zeichnungen nach derselben Photographie eines anatomischen Präparates gestalten sich bei verschiedenen Zeichnern ganz verschieden u. s. w. (Über das Bemerken vergleiche Fischer, a. a. O. S. 293, dann die gute Detailbehandlung der meisten Punkte des Textes bei Ulrici, a. a. O.). Die gleichmässig und vollständig durchgeführte Apperception führt zur Definition, sowie umgekehrt dem Schüler Definitionen mit gegeben werden, um dessen Apperceptionen zu regeln und zu erweitern. Dass die Definition, so lange sie eine blosse logische Formel bleibt, diesen Dienst nicht leistet, ist eine bekannte Klage der Lehrer. In der Formel, die der Schüler gelernt hat, kann jedes Merkmal klar sein, die Vorstellungen jedoch, welche er im konkreten Falle zu deren Anwendung mitbringt, können immer noch viel Unausgeglichenes und Unbestimmtes enthalten. Ganz ähnliches gilt bekanntlich auch von den Grundsätzen des sittlichen Handelns.

Anmerkung 5. Davy soll beim Anblicke einer der herrlichsten Antiken in den Ausruf ausgebrochen sein: welch' ein prächtiger Stalaktit! Eine bekannte Erfahrung ist es, dass infolge vorgreifender Apperceptionen Druckfehler gar nicht bemerkt werden, daher man Druckfehler in einer fremden Sprache leichter entdeckt, und ein der Sprache minder kundiger Korrektor in der Regel genauer korrigiert (Lazarus, a. a. O. II, S. 31). Goethe macht in seiner Campagne in Frankreich die treffende Bemerkung, dass Geschäfts- und Weltleute einen wissenschaftlichen Vortrag meistens besser fassen, als eigentliche Gelehrte, „die daraus gewöhnlich nichts weiter hören, als was sie gelernt und gelehrt haben und worüber sie mit ihres Gleichen übereingekommen sind". Der unbefangene Blick der Mutter findet nicht selten einen Fehler in der Erziehung des Kindes heraus, der dem pädagogisch grundgelehrten Vater entgangen ist. Den verfälschenden Einfluss vorgefasster Meinungen auf die Erfassung des Dargebotenen hat Baco in seinem Nov. org. in klassischer Weise behandelt; aus den vielen treffenden Bemerkungen verdient besonders der Vorwurf hervorgehoben zu werden, den er gegen unsere denkende Auffassung der Dinge erhebt: sie unterschiebe ihren Gegenständen gewöhnlich eine grössere Ordnung, als diese wirklich besitzen (Aphor. I, 46, conf. 47—49). Was in dem Materiale unserer Wahrnehmungen ohne Beziehung auf unser praktisches Interesse bleibt, wird nicht beachtet und kommt erst zum Vorschein, wenn die Wahrnehmung unter ungewöhnlichen Umständen wiederholt wird, z. B. das Schwanken im Gange eines Menschen fällt uns erst auf, wenn wir ihn durch ein umkehrendes Fernrohr betrachten, die Farbentöne einer Landschaft werden genauer erfasst, wenn wir die Landschaft mit seitwärts oder abwärts geneigtem Kopfe beschauen u. s. w. Auf feinen Apperceptionen beruht auch zum Teil, was wir als besondere Schärfe des Sinnes an Jägern, Hirten, wilden Völkerschaften u. s. w. bewundern (Waitz, Anthr. I, S. 152).

* Rücksichtlich der Anmerkung 3 vergleiche Cornelius, Zur Theorie der Weckselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 58 f., sowie § 114 Anmerk. *

In pädagogischer Beziehung s. insbesondere Karl Lange: Über Apperception, eine psychologisch-pädagogische Monographie, 3. Aufl., Plauen 1889 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVII, S. 189); ferner Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik, 2. Aufl. von K. Just, Leipzig 1884; Rein, Theorie und Praxis des Volksschulunterrichtes nach Herbart'schen Grundsätzen, 1878 ff.; Miquél, Die Apperception und die appercipierende Aufmerksamkeit in „Pädagogische Blätter, herausg. von H. Kern“, Coburg 1853, S. 492 ff.

Über den Begriff des Interesse s. unter Bezugnahme auf den folgenden Paragraphen Herbarts pädagogische Schriften, herausg. von O. Willmann (vergl. auch des Letzteren pädagogische Vorträge über Hebung der geistigen Thätigkeit durch den Unterricht, Leipzig 1869), ferner Ziller: Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht S. 316 ff., über unmittelbares und mittelbares Interesse ebenda S. 357 f., über Vielseitigkeit des Interesse und seine Wirkung für die Sittlichkeit ebenda S. 374 ff.; R. Staude: Über das Interesse in „Kehrs pädagogische Blätter“ 1883, S. 633 ff.; H. Grabs: vom vielseitigen Interesse und seiner Bildung in „Schlesische Schulzeitung“ 1883, No. 18 und 31; F. A. Wienhold: Die Hauptrichtungen des geistigen Interesses etc. in „Pädagogische Abhandlungen von Strümpell“, Leipzig 1874, Heft 1; Th. Reil: Was versteht man unter dem unmittelbaren geistigen Interesse etc. in „Pädagogische Abhandlungen von Strümpell“, 1874; Th. Wiget: Bündener Seminar-Blätter, Chur 1882/83, No. 5, S. 48 ff.; E. Ackermann: Die Selbstthätigkeit der Schüler beim Unterricht in „Pädagogische Fragen nach den Grundsätzen der Herbart'schen Schule“, Dresden 1884; Dörpfeld: Evangelisches Schulblatt, 1872, No. 1, 3 u. 5; G. Schmid: Der formale und ethische Bildungswert der Naturwissenschaft in „Bühlmanns Praxis der schweizerischen Volks- und Mittelschule“, Bd. 4, S. 10 ff.; A. Labriola, Dell'insegnamento della storia, Roma 1876.

§ 114. Aufmerksamkeit.

Mit der Appereeption in unmittelbarem Zusammenhange steht ein Teil jener Phänomene, die wir mit dem Namen des Aufmerkens und der Aufmerksamkeit zu bezeichnen pflegen. Auf etwas aufmerksam sein, heisst: eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten. Bei einer früheren Gelegenheit (§ 67) haben wir gezeigt, dass dieses Festhalten nur dadurch möglich wird, dass der Hemmungsanteil von der festgehaltenen Vorstellung weg und den entgegenstehenden Vorstellungen zugeschoben wird, und dass dieser Forderung auf doppelte Weise somatisch durch Fortdauer des Reizes, psychisch durch ausgiebige Wirksamkeit von Hilfen entsprochen werden könne. Diese Unterscheidung ergiebt unmittelbar die beiden Arten der Aufmerksamkeit, die sinnliche und die intellektuelle. Wenn man nun, wie dies häufig geschieht, diesen beiden Arten noch die willkürliche Aufmerksamkeit als dritte beifügt, so beruht dies auf einem

Missverständnisse, das seinen letzten Grund in einer Verwechselung der Aufmerksamkeit mit dem Aufmerken hat. Die Aufmerksamkeit ist ein Zustand und als solcher durch das Vorhandensein dessen bedingt, was die Fixierung zur notwendigen Folge hat; das Aufmerken ist die Herbeiführung dieses Zustandes durch die willkürliche Herbeiführung seiner Bedingungen. Der Aufmerksamkeit kann ein Aufmerken vorangegangen sein und ihr beigesellt bleiben, und dann ist die Aufmerksamkeit, die an sich sinnlich oder intellektuell ist, willkürlich entstanden; sie ist ohne Einfluss des Wollens entstanden, wenn die Vorstellung ihre Fixierung sich gleich ursprünglich mitgebracht oder doch selbst unmittelbar verschafft hat. Das Aufmerken ist keine neue Art des Fixierens, sondern nur eine neue Motivierung der beiden bekannten Arten und daher auf jene beiden Mittel verwiesen, durch die überhaupt fixiert wird. Das Wollen, die Vorstellung festzuhalten, ist nicht das Wollen der Vorstellung selbst, sondern der Aufmerksamkeit für die Vorstellung, und kann darum auch nicht auf die Vorstellung selbst unmittelbar gerichtet sein, sondern muss den Umweg durch die Forterhaltung des Reizes oder die Thätigkeit der helfenden Vorstellungen einschlagen. An jemanden die Forderung stellen, aufzumerken, kann demnach nur heissen, ihm das Wollen zumuten, dass er seine Organe auf die Möglichkeit fortdauernder Reizerregung oder seine Vorstellungsmassen auf die Möglichkeit allseitiger, anhaltender Hilfeleistung einstelle, und dass er in dem einen wie in dem anderen Falle alles hintanhalte, was die Reinheit und Stärke der Fixierung beeinträchtigen könnte. Der Erregung die rechte Leibesstelle zuwenden, der flüchtigen Vorstellung die rechten Hilfen entgegenbringen, das ist alles, was das Aufmerken in positiver Beziehung vermag, hingegen die gegenstandslose Unruhe des Gemütes dämpfen, die entgegengesetzten Vorstellungskreise zurückdrängen, das, was es in negativer Beziehung vermag. Gelang es dem Wollen, durch die positiven Mittel Aufmerksamkeit herzustellen, so langen die negativen aus, die Aufmerksamkeit zu erhalten. Die Stellung des Leibesgliedes, das Aufsteigen der einzelnen Hilfen muss aber gewollt werden, ohne selbst Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, damit das Aufmerksamkeit finde, was selbst nicht begehrt wurde; stossweise und vereinzelt muss gehoben werden, was sodann als Ganzes gleichförmig feststehen soll. Das Aufmerken stiftet und bewacht die Aufmerksamkeit, indem es erneuert und sammelt, was der festzuhaltenden Vorstellung günstig ist, in allem anderen *tabula rasa* macht und erhält; es konzentriert, was vorhanden ist, weil es nur vorhanden sein lässt, was konzentrierbar ist. In der letzten Beziehung hat es mit einer Macht zu thun, deren unaufhörliches Andrängen es

nur durch stets erneuerte Akte abzuwehren im stande ist, mit der Zerstreutheit, die nichts anderes ist, als der Gesamtausdruck für das Widerstreben der über ihren statischen Punkt gehemmten Vorstellungen. Daher das anstrengende des Aufmerkens, das, da die Zahl der schnell herabgedrückten Vorstellungen und die Unangemessenheit der Stellung jeder einzelnen mit der Dauer zunimmt (§ 65), sich allmählich ins Unerträgliche steigert und das Ich endlich nötigt, sein Wollen mindestens für den Moment fallen zu lassen.[1])

Beschränken wir uns nun nach dieser Besprechung des allgemeinen Phänomens auf jene Form desselben, die wir mit dem Namen der intellektuellen Aufmerksamkeit bezeichnet haben, so ist es offenbar, dass der eminenteste Fall derselben da vorliegt, wo die Hilfeleistung von Seite einer appercipierenden Vorstellungsmasse aus eingeleitet wird. Die dem Sinken preisgegebene Vorstellungsmasse begegnet der freisteigenden Apperceptionsmasse, wird von dieser ergriffen und festgehalten und vor das Ich wie ein zu besichtigendes Objekt hingestellt. Mann kann in dieser Beziehung als Grundsatz aufstellen: alles, was in uns appercipierende Massen erregt und zur Entfaltung bringt, findet seine, eben durch diese Massen bestimmte Aufmerksamkeit. Da man die Beziehung einer Vorstellung zu den herrschenden Vorstellungsmassen des Ich auch als das Interesse zu bezeichnen pflegt, welches das Subjekt dieser Vorstellung entgegenbringt (mich interessiert alles, wozu ich sage: ich bin dabei), so kann man diesen Satz auch die tautologische Formulierung geben: wir sind auf alles aufmerksam, was uns interessiert. Aus einer Reihe von Vorstellungen, die gleichzeitig an uns vorübergehen, tritt sogleich jene entschieden vor, die in uns eine Apperception anklingen lässt. Das Kind merkt auf, wenn es in einer ihm unverständlichen Rede ein bekanntes Wort, das Tier, wenn es seinen Namen vernimmt, die wüste Unruhe der Schüler verstummt, sobald der Lehrer eine Anekdote zu erzählen beginnt u. s. w. Inhalt und Umfang dessen, worauf jemand unwillkürlich aufmerkt, und der Grad seines Aufmerkens geben den besten Aufschluss über die Ausbildung seines Vorstellungslebens, was dessen Eigentümlichkeit, Reichtum und Konsolidierung betrifft. Manche appercipierende Masse, die sich unbemerkt gesammelt und festgesetzt hat, verrät sich erst durch die Aufmerksamkeit, die sich in einer bestimmten Richtung oft ganz unvermutet einstellt. Die Biographien vieler grossen Männer enthalten Beispiele eines solchen unerwarteten Erwachens aus einer früheren Stumpfheit oder unbestimmten Unruhe.[2]) Minder auffällig geht diese Neubildung und Verrückung der Aufmerksamkeitskreise unaufhörlich in dem Leben jedes einzelnen vor sich; jede Altersstufe

erzeugt mit neuen Interessen neue Regionen der Aufmerksamkeit und zerstört oder verschiebt die übernommenen. Wo das Interesse fehlt, da fehlt auch die Aufmerksamkeit, wo jenes schlummert, schlummert auch diese. Das absolut Neue fesselt nicht; was die Apperception beeinträchtigt (§ 117), lähmt auch die Aufmerksamkeit. Bekannt ist die Schwierigkeit, den Anfängen des Unterrichts die rechte Aufmerksamkeit zu gewinnen, die sich bei Fortsetzung desselben schon von selbst einstellt (§ 88). Selbst das willkürliche Aufmerken muss sich anfangs oft genug an sehr entfernte Vorstellungsmassen wenden, muss an den Ehrgeiz, Eigennutz u. s. w. appellieren, um von ihnen die Fixierung jener Elemente zu erlangen, die, später zusammengeschossen, zu weiteren Fixierungen nicht mehr des Wollens bedürfen. Der Unterricht nimmt in dieser Beziehung bereits vorhandene Interessen für sich in Anspruch, gründet und hinterlässt aber sein eigenes Interesse; auf die erste Beziehung stützte die ältere Pädagogik die Regel: unterrichte interessant; die zweite veranlasst die bedeutungsreichere Mahnung der neueren Pädagogik: unterrichte so, dass ein Interesse erwacht und für das Leben fortwirkt. Der Wille brütet künstliche Interessen aus, die, herangewachsen, nicht selten den Willen selbst verschlingen. Man muss Interesse stiften, wo man auf Aufmerksamkeit rechnen will. Darum schickt man Beschreibungen, Lobpreisungen, historische Berichte, Vorreden und Reklamen dem voraus, was Aufmerksamkeit erregen und fesseln soll. Erwartungen machen aufmerksam, aber die Aufmerksamkeit der Erwartung ist einseitig und kann darum auch kritisch werden (§ 89). In diesem Sinne wecken entdeckte Lücken, Unvollständigkeiten, Unklarheiten das Interesse selbst für Interesseloses: das Interesse am Sammeln wächst mit dem Umfange des Gesammelten. Stumpft sich das Interesse ab, so schwindet auch die Aufmerksamkeit; bei Fortdauer der Vorstellung geschieht dies durch den Fortschritt, bei Wiederkehr derselben durch die zunehmende Schnelligkeit der Aneignung. Mit dem Bekanntwerden nimmt die Aufmerksamkeit ab; völlig Bekanntes wird kaum mehr bemerkt, und zuletzt wendet sich die Aufmerksamkeit nicht mehr der Bestätigung, sondern nur der Täuschung der Erwartung zu.[3]) Was darauf rechnen kann, dass ihm unsere Wünsche, Pläne, Begehrungen u. s. w. entgegeneilen, das darf der schnellsten und gespanntesten Aufmerksamkeit gewiss sein. Aus diesem Grunde ruht die Aufmerksamkeit der niederen Stände auf dem Benehmen der höheren, das sie nachzuahmen stets bereit sind, und ruht die Aufmerksamkeit des Knaben auf dem Jünglingskreise, dem er zustrebt. Das Aufmerken gelingt um so leichter, je gliederärmer die festzuhaltende Vorstellungsmasse ist (§ 67); bei

mehrgliederigen Massen gewährt es schon eine Erleichterung, die Fixierung zwischen den einzelnen Vorstellungen auf- und abgehen zu lassen. Gilt es, die Aufmerksamkeit gleichzeitig verschiedenen Vorstellungsmassen zuzuwenden, so macht dies weniger Schwierigkeit bei Heterogenität oder doch völliger Geschiedenheit der appercipierenden Kreise, als bei Verwandtschaft derselben. Einer fremden Rede beim Schreiben aufmerksam zu folgen, zwei Briefe ganz verschiedenen Inhaltes gleichzeitig zu diktieren, strengt weniger an, als gleichzeitig nach zwei Seiten hin zu horchen, oder dasselbe Thema in ähnlicher Weise gleichzeitig zu variieren. Bisweilen teilen sich die verschiedenen Arten der Aufmerksamkeit in verschiedene gleichzeitige Vorstellungskreise und stören einander so, dass, was die unwillkürliche Aufmerksamkeit trägt, wie eine Last auf die sogenannte willkürliche zu fallen scheint. Damit hängt das probate Mittel zusammen, dem Denken die volle Aufmerksamkeit dadurch zu gewinnnen, dass man die sinnliche Wahrnehmung einem völlig interesselosen Objekte anhaltend zuwendet; Kant pflegte bei scharfem Nachdenken eine benachbarte Turmspitze zu fixieren. Die stärkste Aufmerksamkeit ist umgekehrt da zu erwarten, wo alle Fixierungsmittel und Motive konzentrisch auf die Festhaltung derselben Vorstellungsmassen hinwirken.[1])

Anmerkung 1. Das Problem der Aufmerksamkeit gilt mit Recht als eines der schwierigsten der Psychologie, weil es nicht sowohl ein selbständig abgegrenztes Problem, als vielmehr eine gemeinschaftliche Seite sehr verschiedener Probleme bildet. Die alte Vermögenstheorie stand vor ihm gänzlich ratlos. Condillac weiss nicht mehr zu sagen, als dass die stärkste Empfindung (oder Idee) die Aufmerksamkeit selbst ist, ohne dass sonst von Seite der Seele etwas hinzuzukommen hätte (Tr. des sensat. Extr. rais, p. 218), und Bonnet glaubte durch die Annahme einer centrifugalen Innervation der Hirnfaser als der erste das Problem der Aufmerksamkeit wirklich gelöst zu haben (Ess. ps. 7 u. 37). Dem Versuche einer rein psychologischen Erklärung der Aufmerksamkeit aus der Wechselwirkung der Vorstellungen und Begehrungen begegnen wir wohl zuerst bei Brown (a. a. O. II, p. 166). Die in der Hegel'schen Psychologie übliche Bezeichnung der Aufmerksamkeit als Übergangsstufe von der Anschauung zur Vorstellung (s. bes. Erdmann, Grundr. § 97; Rosenkranz, a. a. O. S. 262, und Michelet, a. a. O. S. 270) kann vom Standpunkte unserer Psychologie aus als eine im ganzen richtige Nominalerklärung, aber auch nur als solche gelten. Herbart fasste die Aufmerksamkeit als die Tendenz der Vorstellung zum Steigen, was freilich ein Zusammenfallen der Aufmerksamkeit mit dem Begehren zur Folge haben müsste (vergl. auch Schilling, a. a. O. § 48). Eine durch ihr Detail anziehende Darstellung der Aufmerksamkeit und Zerstreutheit entwarf Waitz (Lehrb. § 55). Steinthals Bezeichnung des Interesses als „Bereitwilligkeit einer Vorstellungsgruppe zu appercipierender Thätigkeit" (a. a. O. S. 330) — stimmt mit unserer Auffassung desselben vollkommen überein. Was wir im Texte als intellektuelle Aufmerksamkeit beschrieben haben, hat auch Beneke im Auge, wenn er die Aufmerksamkeit durch das Verhältnis bestimmt werden lässt, in

welchem das innerlich Angelegte oder die für eine bestimmte Auffassung begründeten Kräfte in die wirkliche Auffassung übergehen (N. Ps. S. 220). Eingehend hat das Phänomen der Aufmerksamkeit auch Ulrici behandelt, der die Aufmerksamkeit als die unterscheidende Thätigkeit der Seele, sofern sie durch irgend einen Impuls auf ein bestimmtes Objekt gerichtet wird (Leib und Seele, S. 293), definiert und aus ihr als Grundkraft das Bewusstsein ableitet, worin er mit I. H. Fichte und Fortlage übereinstimmt. Des letzteren Erklärung der Aufmerksamkeit als ein „im Vorstellungsstoffe bewegliches Princip“ steht unserer Darstellung ziemlich ferne (a. a. O. § 12, vergl. § 48). Als Beispiel einer materialistischen Theorie der Aufmerksamkeit aus neuester Zeit kann E. v. Hartmanns Erklärung derselben gelten (a. a. O. S. 363).

Anmerkung 2. Arago erzählt in seiner Gedächtnisrede auf Fourier, dass dieser in seinem dreizehnten Lebensjahre, als er in die Elemente der Mathematik eingeweiht wurde, sein früheres Ungestüm und die geräuschvolle Unruhe wie mit einem Zauberschlage von sich abstreifte, weil er seinen wahren Beruf zu fühlen anfing. Auch Newton und Linné zeigten in ihren Knabenjahren wenig Teilnahme am Schulunterrichte, doch baute jener mit geheimnisvoller Hast im väterlichen Hause eine musterhafte Wasseruhr und eine noch bis heute erhaltene Sonnenuhr, dieser soll schon als zartes Kind durch den Anblick von Blumen beschwichtigt worden sein. — Allgemeine Interesselosigkeit ist ein Zeichen von Rohheit. Wo sie als Blasiertheit auftritt, ist sie die notwendige Folge der Verödung des Gemütes durch den Wechsel heftiger Leidenschaften. Darum wird auch die Blasiertheit von Menschen gerne affektiert, die sich den Schein einer leidenschaftlich bewegten Vergangenheit auf wohlfeile Weise zu geben bestrebt sind. Schnell eintretende Unfähigkeit, aufzumerken, oder die einmal gefasste Aufmerksamkeit zurückzuziehen, sind bekanntlich bedenkliche Vorboten schwerer Störungen der Seelengesundheit. Neben den Hauptinteressen des Lebens gehen oft seltsame Nebeninteressen einher. Leibniz beschäftigte sich angelegentlich mit der Verbesserung der Wägen, Locke stellte sein mechanisches Talent über seinen philosophischen Beruf, Richelieu schrieb Dramen, Werner betrieb in späteren Jahren eifrig das Studium des Hebräischen, Newton kommentierte die Apokalypse, Ch. Bell war ein ausgezeichneter Landschaftsmaler, der feine Kritiker Bayle konnte nicht satt werden, Gauklern und Seiltänzern zuzusehen u. s. w.

Anmerkung 3. Soll uns der tragische Held interessieren, so darf er unserem eigenen Wesen nicht durch völlige Schuldlosigkeit zu fern gerückt werden, wie schon Aristoteles bemerkt hat (Poet. 13). Eine Gemeinde fing erst dann an, sich für ein neu eingeführtes Gesangbuch zu interessieren, als man es in Druck und Einband dem altgewohnten gleich herstellte. Dass eine Lektüre erst recht interessiert, wenn der Leser sich selbst in ihr wiederfindet, ist eine bekannte Äusserung Goethes. Aus gleichem Grunde regt auch der Kontrast die Aufmerksamkeit besonders lebhaft an. Die Ausnahme interessiert neben der Regel, das Mangelnde neben dem Erwarteten. So fällt ein Sprachfehler mitten in einer gebildeten Redeweise, eine Zahnlücke in der Reihe der Zähne peinlich auf (Kants Anthrop. § 29). Die ältesten Eigennamen sind fast durchaus, was wir heutzutage Spottnamen nennen, wie die ersten Zeichnungen der Kinder Karikaturen sind.

Anmerkung 4. Ist unsere Aufmerksamkeit auf den Eintritt einer bestimmten Empfindung scharf zugespitzt, und tritt statt deren eine andere ein, so wird diese, selbst wenn sie zu jener nicht gerade stark entgegengesetzt ist, schnell und heftig gehemmt. Ist es nicht möglich, die zu erwartende Empfindung

genau vorherzubestimmen, und müssen wir deshalb gleichsam mehrere Prädikate in Bereitschaft halten, so folgt dem wirklichen Eintritte derselben meist eine kleine, kurz dauernde Verwirrung, welche die genaue Datierung des Apperceptionsmomentes erschwert (vergl. § 113 Anm. 3 u. § 59 Anm. 1). In einer Gesellschaft fesselt eine Person durch den Glanz ihrer Erscheinung, den lauten oder hellen Ton ihrer Sprache unsere sinnliche, eine andere durch die Erinnerungen, Erwartungen u. s. w., die sie anregt, unsere unwillkürliche, intellektuelle Aufmerksamkeit, während unser willkürliches Aufmerken auf einer dritten ruhen kann. Die Aufmerksamkeit, die der Ort unseres Vortrages auf sich zieht, kann dem Vortrage selbst nachteilig werden; vielleicht war dies bei Melanchthon der Fall, der, von seinem Katheder auf die Kanzel versetzt, sich niemals recht zu sammeln vermochte.

* Man war neuerdings vielfach bemüht, auf experimentellem Wege das Zeitintervall zu bestimmen, welches zwischen dem Eintreffen eines centripetalen Reizes im Centralorgan (Gehirn) und der Wahrnehmung der entsprechenden Empfindung liegt, oder, wie man wohl auch zu sagen pflegt, das Zeitintervall zwischen der Perception und Apperception des Sinneseindruckes. Dieses Intervall lässt sich nun freilich nicht direkt bestimmen. Zuvörderst handelt es sich um die experimentelle Ermittelung der sogenannten Reaktionszeit, d. h. der Zeit, nach deren Ablauf auf einen Sinneseindruck bewusster Weise reagiert wird. Sobald nämlich der centripetale Reiz infolge der Aufmerksamkeit appercipiert ist, wird dies von seiten der betreffenden Person durch Ausführung einer willkürlichen Bewegung angezeigt. Die hierher gehörigen Versuche erstrecken sich auf verschiedene Sinnesgebiete, indem Schall-, Licht-, Tastreize etc. zur Verwendung kamen. Auch suchte man die Reaktionszeit bei verschiedenen Individuen und ihre Abhängigkeit von verschiedenen Umständen zu ermitteln. Die Reaktionszeiten sind, wie man im voraus vermutete, verschieden, je nach dem Sinnesorgan, welches die Reizung erfährt. Im allgemeinen nimmt aber die Länge der Reaktionszeit mit wachsender Intensität des Reizes ab. Hinsichtlich des Einflusses der Individualität glaubt Sigm. Exner auf Grund seiner Erfahrungen annehmen zu dürfen, dass im allgemeinen bei solchen Individuen die kürzeste Reaktionszeit stattfindet, welche am meisten geübt sind, ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand zu konzentrieren, und dass hingegen solche Personen, welche gewohnt sind, ihre Vorstellungen ungehemmt ablaufen zu lassen, eine grössere Reaktionszeit bekunden, mögen sie übrigens jung oder alt sein. Indessen hat die Übung in allen diesen Versuchen einen erheblichen Einfluss auf die Reaktionszeit. Dieselbe wird, wie zu erwarten, durch die Übung verkleinert. Der Genuss grösserer Mengen von Wein bedingt eine Zunahme der Reaktionszeit, wogegen der Genuss von Kaffee eine erhebliche Abnahme derselben herbeiführen soll. An kalten Wintertagen ist die Reaktionszeit ein wenig kleiner als im heissen Sommer. Dies ergab sich aus Versuchen, welche von Vintschgau und Dietl (Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von Pflüger, Bd. XVI) anstellten, die auch fanden, dass deprimierende Gemütsaffekte eine Verlängerung der Reaktionszeit bewirken.

Nun lassen sich in betreff der vollständigen Reaktionszeit verschiedene Bestandteile unterscheiden, als deren Inbegriff oder Summe sie aufzufassen ist. Namentlich zählt man hierher erstens die Zeit, während welcher der Reiz von dem betreffenden Sinnesorgane bis zu dem Gehirn sich fortpflanzt, sodann die Zeit, worin der dem Reize entsprechende psychische Zustand hervortritt und infolge der Aufmerksamkeit appercipiert wird, ferner den Moment, wo durch einen Willens-

mpuls der Reiz zur Hervorbringung der signalisierenden Bewegung zur freien Entfaltung gelangt, und endlich die Zeit der Leitung dieses motorischen Reizes zu den Muskeln und der Auslösung der Muskelbewegung selbst.

Man hat nun aus den die Reaktionszeit betreffenden Versuchen erkannt, dass unter den bezeichneten Vorgängen die rein physiologischen, nämlich die Fortpflanzung des Reizes in den Nerven, im allemeinen viel weniger Zeit erfordern, als die anderen, bei welchen auch die Seele beteiligt ist. Eine Ausnahme davon kann vorkommen, wenn wegen der besonderen Beschaffenheit des Sinnesorganes der äussere Reiz einer längeren Zeit bedarf, um den entsprechenden Nerven zu erregen. So verhält es sich mit dem Geschmacksorgan, dessen Erregung Stoffe verlangt, die entweder von Natur flüssig oder im Speichel löslich sind, damit sie durch die Deckzellen der Schleimhaut hindurch die Zungenwärzchen affizieren können. In der That ergaben Versuche, welche v. Vintschgau und Hönigschmied (Pflügers Archiv Bd. XII) über die Reaktionszeit für Geschmacksreize anstellten, dass dieselbe, abgesehen von mancherlei individuellen Schwankungen, insgemein grösser ist, als die Reaktionszeit für Schall-, Licht- und Tastreize. „Über die einfache Reaktionszeit einer Geruchsempfindung“ s. Moldenhauer (Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. I, S. 606).

Gesetzt nun, ein Individuum erwarte einen Sinneseindruck von bekannter Art, etwa einen nach Beschaffenheit und Stärke bekannten Lichteindruck, dessen Eintritt ins Bewusstsein durch Auslösung einer Bewegung von bekannter Art signalisiert werden soll. Dann hat das betreffende Individuum eine mehr oder weniger klare Vorstellung von dem erwarteten Eindrucke, wie auch eine Vorstellung von der auszuführenden Bewegung. Beide Vorstellungen befinden sich je nach dem Spannungsgrade des Aufmerkens in einer grösseren oder geringeren Spannung. Zugleich entsprechen auch beiden Vorstellungen bestimmte innere und äussere Zustände der Gehirnatome, mit welchen die Seele während des Aufmerkens in einer näheren Kausalbeziehung steht. Diesen Zuständen eignet eine grössere oder geringere freie Energie, je nach der freien Energie der Vorstellungen, welche zum Teil von dem Spannungsgrade des Aufmerkens abhängt. Wirkt nun der äussere Reiz auf das peripherische Ende des betreffenden Sinnesorganes, so werden je nach der Stärke dieses Reizes die Lagerungs- und Bewegungsverhältnisse der die Nervenmoleküle konstituierenden Atome eine grössere oder geringere Änderung erfahren, welche in entsprechendem Masse auch das System der inneren Zustände trifft, welches den besagten Atomen inhäriert. Diese Änderung der inneren und äusseren Zustände der Sinnesnerven pflanzt sich denn bis zum Gehirne fort, wodurch natürlich die der Vorstellung des erwarteten Eindruckes entsprechenden Zustände des Centralorgans erheblich an freier Energie gewinnen müssen. Je bedeutender diese Energie ist und je mehr durch den Spannungsgrad des Aufmerkens hemmende Einflüsse beseitigt sind, desto rascher und entschiedener wird der Sinneseindruck selbst in der Seele sich geltend machen und derselbe auch um so rascher infolge der Aufmerksamkeit appercipiert werden. Um so rascher wird endlich auch die Reaction erfolgen, d. h. die Auslösung der registrierenden Bewegung, wozu nicht allemal noch ein besonderer Willensakt erforderlich ist, da die der Vorstellung dieser Bewegung entsprechenden Zustände des Gehirns bereits als motorischer Reiz wirken können, der dann infolge der Apperception des Sinneseindruckes alsbald zur freien Entfaltung gelangen wird. Auch kann die bezeichnete Reaktion bei zureichender Spannung des Aufmerkens mit der Perception des erwarteten Eindruckes zusammenfallen.

Indessen ergab sich aus einer Untersuchung von Ludwig Lange (Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. IV, S. 179) über den Vorgang der einfachen Reaktion auf Sinneseindrücke, dass die Reaktionszeit bei solchen Eindrücken sehr verschieden ausfällt, je nachdem die Aufmerksamkeit vor der Reaktion vornehmlich auf den erwarteten Sinneseindruck oder vorzugsweise auf die auszuführende Bewegung gerichtet ist. In jenem Falle erwies sich die Reaktionszeit erheblich grösser als im anderen Falle. Man nennt jene Art der Reaktion die sensorielle, die andere die muskuläre Reaktion, oder auch die erste die vollständige, die zweite die verkürzte Reaktion. Die letztere schliesst nach der von L. Lange dargelegten Ansicht keine Apperception und ebensowenig einen Willensakt ein; sie stellt vielmehr, wie es heisst, eine unwillkürliche, reflektorische Bewegung dar, allerdings eine solche, die unter dem nachwirkenden Einfluss eines vorangegangenen Willensimpulses erfolgt. Die muskulären Reaktionen extremer Art fasste Wundt (Physiologische Psychologie, Bd. II, S. 265 u. 289) als durch Einübung entstandene Gehirnreflexe auf, wobei es als wahrscheinlich erachtet wurde, dass der betreffende Sinnesreiz hier nicht vor, sondern erst nach erfolgtem Bewegungsimpuls appercipiert wird. Diesen Bewegungsimpuls betrachtete Wundt eben als einen Gehirnreflex, bei dem die eintretendenden Bewusstseinsvorgänge auf den Zeitverlauf des Reaktionsvorganges ohne Einfluss seien.

Dagegen erklärte Münsterberg (Beiträge zur experimentellen Psychologie, Freiburg i. Br. 1889) auf Grund seiner hierher gehörigen Versuche, dass in Anbetracht der muskulären Reaktion von automatischen, auf Einübung beruhenden Vorgängen, wie Wundt sich dieselben denke, nicht die Rede sein könne, obschon Münsterberg zum Behufe der Erklärung dieser Reaktion schliesslich ebenfalls auf einen Gehirnreflex zurückgeht. Die von Münsterberg geleiteten Versuche betreffen nicht bloss den Fall, wo es sich, wie bei der einfachen Reaktion auf Sinneseindrücke, nur um Reiz und Bewegung handelt, sondern auch Fälle, wo zwischen beide sich noch associative Vorgänge einschieben. Zur Messung der Reaktionszeit benutzte Münsterberg das Hipp'sche Chronoskop. Als Hilfsapparat diente bei einer Reihe von Versuchen ein mit klaviaturähnlichen Tasten versehener Schlüssel, auf welchen von Seiten der reagierenden Person die fünf Finger der rechten Hand sich befanden. Die Reaktion erfolgte durch Heben eines der fünf Finger von der entsprechenden Taste, wodurch ein galvanischer Strom geöffnet wurde, der die betreffende Uhr in Bewegung setzte und vorher beim Aussprechen eines der reagierenden Person geltenden Wortes geschlossen war. In einer Versuchsreihe waren nun den fünf Fingern bestimmte Kategorien (Begriffe) zugeordnet, wie Stadt, Fluss, Tier, Pflanze, Element, und die Reaktion geschah nach dem Zurufen eines Wortes, das einen diesem oder jenem Begriffe untergeordneten Gegenstand bezeichnete. Demgemäss waren in Ansehung der zuvor genannten Begriffe: Stadt, Fluss, Tier u. s. w. die zugerufenen Worte, z. B. Rom, Köln, Wien; Rhein, Ill. Lahn; Hund, Stier, Frosch u. s. w. Sonach sollte der erste Finger (Daumen) gehoben werden, wenn das zugerufene Wort eine Stadt bezeichnet, der zweite, wenn ein Fluss, der dritte, wenn ein Tier genannt wird u. s. f. Die Reaktionszeit stellte sich nun, wie die von Münsterberg geleiteten Versuche ergaben, in dem Falle, wo die Aufmerksamkeit lediglich auf das zugerufene Wort gerichtet, erheblich grösser heraus als in dem anderen Falle, wo die Aufmerksamkeit nur dem motorischen Akt, nämlich den Bewegungsinnervationen, und den mit den Fingern associierten Kategorien zugekehrt war.

Was die Erklärung dieser Verschiedenheit betrifft, so hebt Münsterberg zuvorderst mit Recht hervor, dass beide Reaktionen, gleichviel ob die Aufmerksamkeit vorher dem sensorischen Anfangsglied oder dem motorischen Schlussglied zugewandt wird, erst dann richtig vollzogen werden, wenn eine Verbindung zwischen Wort und Kategorie, sowie zwischen Kategorie und Finger hergestellt, und ausserdem die Vorstellung vorhanden ist, dass der entsprechende Finger gehoben werden soll. Im ersten Falle werden nun diese drei Faktoren, wie Münsterberg meint, durch Association nacheinander ins Bewusstsein gerufen, und zwar mit Zwischenschiebung noch anderer Vortellungen. „Der Reiz wird appercipiert, die Apperception weckt die Erinnerung an die Aufgabe der Einordnung; dadurch wird die Erinnerung an die verschiedenen Kategorien wach; jedes dieser Kategorieworte erweckt dann alle die zu dem Begriff gehörigen Elemente, und so geht es fort, bis schliesslich jene drei Schlussglieder vorhanden sind, welche die Bewegung auslösen." Um diese drei Glieder näher zu bezeichnen, nehmen wir an, das zugerufene Wort sei z. B. „Rhein" und es werde der zweite Finger, mit dem die Kategorie „Fluss" associiert ist, richtig gehoben. Dann sind die betreffenden Glieder: „Rhein = Fluss", „Fluss = zweiter Finger", „der Finger, dessen Kategorie (Fluss) durch den Reiz erweckt ist, soll sofort gehoben werden". Da hier, bemerkt Münsterberg ferner, ein Glied erst immer auf das andere folgen muss und überdies erst hervorgerufen wird durch die Erinnerung an die mit der Ichvorstellung verknüpfte Aufgabe, so wird kaum ein neues Glied der Kette in Wirksamkeit treten, ehe nicht das vorhergehende klar und deutlich ins Bewusstsein gelangt ist. Dagegen befindet sich im zweiten Falle, wo die Aufmerksamkeit dem motorischen Akt zugewandt ist, die Mehrzahl der Vorstellungen, die dort associativ erweckt werden, hier schon anfänglich im Bewusstsein, nämlich die Verbindung von Kategorie und Finger einerseits, die Neigung, den interessierten Finger zu heben, andererseits, wie überhaupt sämtliche zum Verständnis jener Kategorien (Stadt, Fluss, Tier) notwendigen Associationen. Dies alles ist, wie es heisst, durch die Anordnung des Versuches schon vorher ins Bewusstsein gerufen, so dass nichts neues hinzuzukommen braucht als die Verbindung von Reiz und Finger. Diese Verbindung verläuft nach Münsterberg im physiologischen Substrat, noch ehe der Reiz (Sinneseindruck) diejenigen Ergänzungen erfahren hat, welche seine psychische Apperception bedingen. Man darf nicht annehmen, dass auch im zweiten Falle die Aufmerksamkeit sich während des Versuches dem Reiz zukehrt. Derselbe soll vielmehr rein physiologisch den Anschluss an die im Bewusstsein gegenwärtigen Schlussglieder gewinnen, mit denen er gemeinsam die Bewegung auslöst.

Wir haben diesen rein physiologischen Anschluss des Reizes bereits anderwärts (s. Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. XVII, S. 354 ff.) bestritten, falls nämlich damit gemeint ist, dass derselbe nicht als psychischer Akt sich im Bewusstsein geltend mache. Der Reiz kann eben nur als psychischer Zustand, nachdem er percipiert ist, einen wirksamen Anschluss an das bereits im Bewusstsein Vorhandene gewinnen. Unter dem Wort „Reiz" verstehen wir hier den Empfindungskomplex, der durch den äusseren Reiz und den betreffenden physiologischen Vorgang ausgelöst wird. Auch in unserem zweiten Falle, wo also die Aufmerksamkeit vornehmlich den motorischen Verhältnissen zugekehrt ist, löst die zum Gehirn geleitete Reizung des Gehörorgans, die von der Lufterschütterung, z. B. infolge des zugerufenen Wortes „Rhein" herrührt, eine Erregung aus, welcher psychisch die Elemente des Wortklangbildes entsprechen. Mit der Perception des Wortes „Rhein" ist nun hier ohne weiteres dessen Subsumtion unter die

Kategorie „Fluss" verbunden, und daher auch, vermöge der Association zwischen Fluss und zweitem Finger sofort der Anstoss zur Hebung dieses Fingers gegeben. So gewinnt der Reiz auf psychischem Wege den Anschluss an die im Bewusstsein bereits gegenwärtigen Glieder, mit denen gemeinsam er die Bewegung auslöst. Dies kann hier, falls die Bedeutung des zugerufenen Wortes alsbald klar hervortritt und die Association zwischen Kategorie und Finger hinreichend befestigt ist, sehr wohl geschehen, ohne dass die Aufmerksamkeit sich zuvor noch besonders dem Reiz zuwendet, noch ehe die Verbindung zwischen Rhein und Fluss sich in das sprachliche Urteil zerlegt, oder noch ehe der Reiz (Wortschall) von seiten der Vorstellungsgruppe des Ich eine besondere Apperception erfahren hat.

Aus dieser Darlegung folgt indes nicht ohne weiteres, dass in dem Falle, wo die Aufmerksamkeit sensoriell gerichtet ist oder die Erwartung eines Sinneseindruckes im Bewusstsein vorwaltet, die Reaktion eine längere Zeit erfordert als in dem Falle, wo die Aufmerksamkeit vorzugsweise dem motorischen Akt zugekehrt ist. In jenem Falle wird doch die Versuchsperson bereits im allgemeinen die Vorstellung von einer Einordnung des erwarteten Reizes haben, wie denn auch die verschiedenen, auf Kategorie und Finger bezüglichen Associationen sich sehr nahe an der Schwelle des Bewusstseins befinden können. Dann wird infolge der Perception des Reizes die von ihm berührte Association alsbald höher ins Bewusstsein steigen und die Auslösung der entsprechenden Bewegung herbeiführen. Es ist hier nicht schlechthin erforderlich, dass in der von Münsterberg bezeichneten Weise erst immer ein Glied auf das andere folgt und überdies erst allemal hervorgerufen wird durch die Erinnerung an die mit der Ichvorstellung verknüpfte Aufgabe. Freilich kann es geschehen, dass die Versuchsperson, nachdem der Reiz percipiert ist, sich die Aufgabe der Einordnung noch besonders vergegenwärtigt, dass dann die Erinnerung an die verschiedenen Kategorien sich erhebt u. s. f., bis endlich die Schlussglieder vorhanden sind, welche die Bewegung auslösen. Doch erscheint dieser Ablauf, namentlich im Hinblick auf eine gehörige Einübung, keineswegs als notwendig. Es ist aber auch ersichtlich, dass in dem Falle, wo die vorzugsweise auf den motorischen Akt gerichtete Aufmerksamkeit sich bei der Perception des Reizes von jenem Akt hinweg noch besonders dem Reiz zuwendet, bis zum Vollzug der Bewegung eine längere Zeit verfliessen wird, als wenn die Aufmerksamkeit gleich anfänglich dem erwarteten Reiz zugekehrt ist.

Unter Bezugnahme auf die oben erwähnten Münsterbergschen Versuche stellte Götz Martius (s. Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. VI, S. 167 ff.) eine Reihe von Versuchen an, die ihn zu dem Ergebnis führten, dass die Richtung der Aufmerksamkeit auf die Bewegung bei verwickelteren psychischen Prozessen die Reaktionszeit nicht, wie Münsterberg fand, verkürzt, sondern in der Regel verlängert. Die kürzesten Reaktionszeiten ergaben sich bei derartigen Prozessen insgemein, wenn die Aufmerksamkeit auf die associative Verbindung der Reizvorstellungen mit den Bewegungsvorstellungen gerichtet war. Diese Aufmerksamkeitsrichtung wird von Martius für den Fall fehlender Uebung als die natürlichste bezeichnet. Das Nähere in betreff der angestellten Versuche s. a. a. O.

Einfacher liegen die Verhältnisse bei der gewöhnlichen Reaktion, wo auf einen Sinneseindruck, abgesehen von irgend welchen Wahlvorgängen, durch Auslösung einer Bewegung sofort reagiert werden soll. Hier stellt sich die Reaktionszeit, wie wir bereits erwähnten, kürzer heraus, wenn die Aufmerksamkeit zuvor auf die auszuführende Bewegung gerichtet ist. Diese Bewegung wird hier, sobald der Reiz percipiert ist, früher zur Auslösung gelangen, als in dem Falle, wo die

Aufmerksamkeit vorzugsweise dem erwarteten Reiz zugekehrt ist und nach dessen Perception sich dem Vollzug der Bewegung zuwendet. Indes fand Martius zwischen der sensoriellen und muskulären Reaktion einen erheblich geringeren Zeitunterschied, als Lange. Diese Abweichung erklärt Martius dadurch, dass er bei Anstellung der Versuche die Vorschrift gab, möglichst schnell zu reagieren, wogegen Lange bei Vornahme der sensoriellen Reaktion vorgeschrieben hatte, die volle Apperception des Eindruckes abzuwarten. Dass dies zu einer Verlängerung der Reaktionszeit führen musste, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Martius brachte durch seine Vorschrift die sensorielle Reaktion, wie uns scheint, der muskulären näher. Die Vorschrift, möglichst schnell zu reagieren, lenkte die Aufmerksamkeit gleich anfänglich etwas mehr, als das von Lange vorgeschriebene Verfahren[1], auf die auszuführende Bewegung. Übrigens kann auch Martius der von Wundt geäusserten Ansicht, wonach die muskuläre Reaktion ein auf Einübung beruhender Gehirnreflex sein soll, nicht zustimmen, da der Unterschied zwischen sensorieller und muskulärer Reaktion sich bei den von Martius veranstalteten Versuchen auch bei ganz ungeübten Personen herausstellte.

Eine andere von Münsterberg geleitete Versuchsarbeit (s. a. a. O. S. 87 ff.) betrifft die sogen. Associations- und Urteilsreaktionen. So wurde in einer hierher gehörigen Versuchsgruppe ein Wort zugerufen und, sobald von Seiten der reagierenden Person ein anderes dazu associiert war, dieses sofort von derselben ausgesprochen. Bei einer zweiten Versuchsgruppe sollte ein Wort gefunden und ausgesprochen werden, das mit dem zugerufenen nicht in irgend einer unbestimmten Beziehung steht, sondern ein solches, das im Bereich angegebener Beziehungen liegt, die jedoch dasselbe nicht eindeutig bestimmen, sondern in betreff der Wahl stets mehr als zwei Möglichkeiten zulassen. Bei einer dritten Gruppe handelte es sich um eindeutig bestimmte Associationen. — Vergl. Trautscholdt: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. I, und ebenda Bd. II bis Bd. IV die psychometrischen Untersuchungen von Cattell. —

Wir gedenken hier noch der unter § 59 Anmerk. 1 erwähnten Personaldifferenz, wobei es sich um die Beobachtung des Durchganges eines Sternes durch den Meridianfaden eines Fernrohres handelt. Der Moment des Durchganges wurde insgemein nach folgender Methode bestimmt. Der Beobachter hört nämlich, während er durch das Fernrohr nach dem scheinbar fortschreitenden Stern blickt, die Schläge eines Sekundenpendels und merkt sich den Ort des Sternes bei dem letzten Sekundenschlage vor dem Durchgange des Sternes durch den Meridianfaden und sodann auf der anderen Seite des Fadens den Ort des Sternes in dem Moment des ersten Sekundenschlages, der nach dem Durchgange erfolgt. Aus dem Abstande dieser beiden Orte, welchen der Stern in einer Sekunde zurücklegt, lässt sich dann der Zeitpunkt bestimmen, worin der Stern, rücksichtlich des Beobachters, den Faden eben passierte. Es stellten sich nun in dieser Beziehung zwischen verschiedenen Beobachtern erhebliche Differenzen heraus. So beobachtete Bessel den Durchgang immer früher als andere Astronomen, z. B. um 1,22 Sekunde früher als Argelander. Auch fand sich, dass solche Differenzen im Laufe der Jahre sich ändern. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die Ursache der persönlichen Differenz, wie bereits Bessel hervorhob, zum Teil in der Schwierigkeit beruht, die Aufmerksamkeit gleichzeitig auf zwei disparate Vorstellungsreihen, also im vorliegenden Falle auf die Reihen der Gehörs- und Gesichtseindrücke, zu konzentrieren. Dabei ist denn ferner zu beachten, dass hinsichtlich der Leichtigkeit oder Schnelligkeit, die Aufmerksamkeit wechselnd

auf die disparaten Eindrücke zu richten, zwischen verschiedenen Personen mehr oder weniger erhebliche Differenzen bestehen können. Einer anderen Methode zur Feststellung des persönlichen Fehlers bedienten sich die Astronomen Hirsch und Plantamour. Hiernach wird nämlich in einer bestimmten Entfernung vor dem Fernrohr ein sternähnliches Merkzeichen vorbeigeführt, welches in dem Moment, wo es hinter den Faden des Fernrohres tritt, auf elektrischem Wege die Zeiger eines Chronoskopes in Gang setzt. Diese Zeiger werden wieder arretiert, wenn der Beobachter einen elektrischen Schlüssel drückt, was in dem Moment geschieht, wo ihm der Durchgang des Merkzeichens hinter dem betreffenden Faden stattzufinden scheint. Auch bei dieser Methode ergab sich ein persönlicher Fehler, der, ungeachtet der grossen Übung der bezeichneten Beobachter, nicht konstant ward, vielmehr sehr grosse Schwankungen behielt. Auch wurde derselbe mitunter negativ, d. h. der Durchgang wurde signalisiert, bevor er stattgefunden hatte.

Rücksichtlich der oben besprochenen Versuche s. ferner E. Kräpelin, Über die Einwirkung einiger medikamentöser Stoffe auf die Dauer einfacher psychischer Vorgänge: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. I; Obersteiner: Archiv, herausg. von Virchow, Bd. 59; Sigm. Exner, Experimentelle Untersuchung der einfachsten psychischen Processe: Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von Pflüger, Bd. VII u. VIII, und in betreff der kleinsten noch wahrnehmbaren Zeitdifferenz zwischen zwei Sinneseindrücken, ebenda Bd. XI u. XIII; de Jaager, De physiologische Tijd bij psychische Processen, Utrecht 1865; Donders, Die Schnelligkeit psychischer Processe, Berlin 1868 (Archiv für Anatomie und Physiologie 1868); Helmholtz und Baxt, Monatsberichte der Berliner Akademie (Mathem.-naturwissenschaftliche Klasse) März 1870 und Juni 1871; v. Kries und Auerbach: Du Bois-Reymonds Archiv 1877; M. Friedrich, Über die Apperceptionsdauer bei einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. I (vergl. Tigerstedt und Bergquist: Zur Kenntnis der Apperceptionsdauer zusammengesetzter Gesichtsvorstellungen in Zeitschrift für Biologie von Kühne und Voit, Neue Folge, Bd. I); G. Martius, Über die Reaktionszeit und Perceptionsdauer der Klänge: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. VI, und dazu Stumpf in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 230; G. Develshauvers, Psychologie de l'apperception et recherches expérimentales sur l'attention, Bruxelles 1890; G. Develshauvers, Untersuchungen zur Mechanik der aktiven Aufmerksamkeit: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. VI (s. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 129 ff.); J. Merkel, Die zeitlichen Verhältnisse der Willensthätigkeit: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. II; W. Preyer, Über die Grenzen des Empfindungsvermögens und des Willens, Bonn 1868; J. Ochorowicz, Bedingungen des Bewusstwerdens, eine physiologisch-psychologische Studie, Leipzig 1874, S. 77 ff.; Cornelius, Zur Theorie der Aufmerksamkeit: Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVIII, S. 68, und „Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele“, S. 54 ff.; Müller, Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit, Leipzig 1874; A. Pilzecker, Die Lehre von der sinnlichen Aufmerksamkeit, Göttingen 1889.

Über die Aufmerksamkeit und ihre physischen Bedingungen s. A. Mosso, Die Ermüdung, aus dem Italienischen von J. Glinzer, Leipzig 1892, S. 180 ff. (vergl. dazu G. E. Müller in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. IV, S. 86 f.). S. auch Francis Galton: Remarks on replies by Teachers to questions respecting mental fatigues, Journal of the Anthropolog.

Inst. November 1888, London; sowie Ludwig Höpfner, Über die geistige Ermüdung von Schulkindern, Beobachtungen nach statistischer Methode als Beitrag zur experimentellen Psychologie, Inaugural-Dissertation, Hamburg und Leipzig, 1893; ferner L. Burgerstein, Die Arbeitskurve einer Schulstunde, Hamburg 1891.

Ausserdem s. M. Jahn, Die Zeitverhältnisse des Vorstellens und deren Wichtigkeit für den Unterricht, ein Beitrag zur psychologischen Pädagogik, Leipzig 1881; Dohrn, Das Problem der Aufmerksamkeit, Schleswig 1876; Horn, Die Aufmerksamkeit, in „Dörpfelds evangelischem Schulblatt“, Bd. XVIII, S. 281 ff. –

Vergl. weiter E. Zeller, Über die Messung psychischer Vorgänge: Aus den Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1881; Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883, S. 180 ff.

§ 115. Das Selbstbewusstsein.

Die Reihe der Phänomene dieses Hauptstückes schliesst mit dem des Selbstbewusstseins ab. Unter diesem verstehen wir nämlich die Thatsache, dass dem Ich, wie anderes, so auch das eigene Ich zum Objekt der inneren Wahrnehmung wird, dass ich, wie ich anderes auch mich weiss, und zwar als identisch weiss mit dem Wissenden, kurz, dass ich das Urteil fälle: Ich, der Wissende, bin Ich, der Gewusste. Da wir jedes Subjekt, dessen Thätigkeit das Subjekt zu ihrem Objekte hat, als ein Selbst bezeichnen, legen wir dem Ich das Vermögen, ein Ichselbst, dem Bewusstsein das Vermögen, ein Selbstbewusstsein zu werden, bei. Dass erst mit der Erreichung dieser Stufe das Ich als volles fertiges Ich gilt, haben wir bereits § 105 bemerkt; in ihr findet die psychologische Entwickelung des Ichbewusstseins ihren Abschluss, die spekulative Lösung des Ichproblems ihren Ausgangspunkt. Auf den voranstehenden Abschnitt bezogen, ist das Selbstbewusstsein nichts anderes, als jene Form der inneren Wahrnehmung, bei der das Objekt der Wahrnehmung zugleich deren Subjekt ist und in dieser Identität erkannt wird, also kurz: die innere Wahrnehmung innerhalb des Ich. Das ist nun auch der Punkt, von dem die Erklärung des Phänomens selbst ausgehen muss. Worin diese zu bestehen hat, kann nach den beiden letzten Abschnitten nicht mehr zweifelhaft erscheinen. Das Ich wird zum Ichselbst, indem es sich erst differenziert, dann aus dieser Differenzierung wieder integriert. Dem Einen wird dadurch Genüge geleistet, dass aus dem weiten Umfange der Ichvorstellung zwei verschiedene Partien oder Modifikationen hervor- und einander entgegentreten, wie Subjekt und Objekt einander in der inneren Wahrnehmung entgegentreten, dem anderen dadurch, dass beide Vorstellungsmassen wieder in das Ganze der Ichvorstellung zurücktreten und infolgedessen als Teile desselben Continuums erkannt werden. In dieser ganzen Er-

klärung liegt keine andere Schwierigkeit, als deren Einfachheit, die zu rechtfertigen nachstehende Bemerkungen dienen mögen. Erstens, dass das Ich aus zahlreichen schichtenartig um den gemeinsamen Kern abgelagerten Vorstellungsmassen besteht, ist aus § 109 klar geworden, und dass weiterhin eine einzelne Partie aus dem Ich als volles Ich erscheinen könne, darf schon darum keinen Anstoss erregen, weil ja dieselben Vorstellungen, welche in einer späteren Periode als integrierende Momente des Ich gelten, in einer früheren das ganze Ich darzustellen im stande waren. Zweitens, was die beiden Partien der Vorstellungsmasse des Ich veranlasst, auseinander und einander entgegenzutreten, das ist — mindestens in der Regel — der in jeder Entwickelungsstufe eingeschlossene Antagonismus von Thätigkeit und Leiden. Das thätige Ich der einen Provinz ist auf ein Objekt gerichtet, das erreicht, entweder unmittelbar sich gleichfalls als ein Ich und zwar als das Ich einer anderen Provinz kundgiebt, oder eine solche Kundgebung mittelbar veranlasst, wobei nur zu bemerken ist, dass die besondere Eigentümlichkeit beider Momente durch die Entwickelungsstufe des Ich bestimmt wird, auf der sich diese Entzweiung vollzieht. Drittens, auch dass diese beiden Vorstellungsmassen einander gegenüber die Stellung von Subjekt und Objekt der inneren Wahrnehmung annehmen, hat nichts Befremdendes, wenn man in Betracht zieht, dass — von manchen anderen begünstigenden Einflüssen abgesehen — die eine derselben bei ihrem Eintritte in das Bewusstsein die andere bereits voll entwickelt vorfindet, weil die Thätigkeit dem vorangeht, auf dessen Herbeiführung sie (direkt oder indirekt) gerichtet ist, und das erst werden muss, was jene bereits ist. Viertens, ist es aber zur Vollentwickelung auch des wahrgenommenen Ich gekommen, dann muss es auch zu dem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit beider Ich in demselben Vorstellungscontinuum kommen, aus dem sie hervorgegangen sind, und dem sie eben durch das Zusammenfliessen ihres Vorstellens den Charakter des Selbst verleihen. Das Ich ist ein Polyp, der mit dem einen Arme den anderen erfasst und in diesem Erfassen sich als einheitlichen Organismus fühlt. Am deutlichsten wird der ganze Vorgang, wenn wir uns auf die erste Entwickelungssufe der Ichvorstellung zurückversetzen, weil hier sowohl die Teile, in die das Ich auseinandertritt, als das Ganze, in das sie zusammentreten, äusserlich bezeichnet erscheinen. Das Kind streckt die Hand aus, um einem unbestimmten Thätigkeitsdrange zu genügen, und weiss sich in dieser Bewegung thätig; richtet es diese Bewegung auf eine Leibesstelle, so erkennt es alsbald in dem Betasteten sein Ich und kommt zu dem Bewusstwerden des Ich selbst, indem es das

tastende Glied mit der betasteten Hautstelle in das Ich desselben Leibes zusammenfasst. Die Empfindung weist auf dasselbe Was zurück, von dem nach einer anderen Richtung das Begehren seinen Ausgang genommen hat; dessen das begehrende Tasten war, dessen ist nun auch die Druckempfindung: ich habe mich selbst betastet.

Der Darstellung nach verwickelter, an sich aber einfacher vollzieht sich die Umsetzung des Ichbewusstseins in das Selbstbewusstsein auf der dritten Entwickelungsstufe der Ichvorstellung, weil auf dieser die beiden Momente des Ichvorstellens und infolgedessen auch Subjekt und Objekt der inneren Wahrnehmung einander näher gerückt erscheinen, als zuvor (§ 108). Das gedachte Ich kommt nicht, ohne auf das wollende Ich zurückzuweisen, das diesen Gedanken brachte und festhält, und das wollende Ich weist auf das Ich zurück, das in dem Wollen gedacht hat. Die Spontaneität ruft das Bewusstsein der Selbstheit wach, denn meine Gedanken, den Ichgedanken mit einbegriffen, mache ich mir selbst, mag ich mich auch betroffen fühlen von dem gemachten, und mich abhängig fühlen in dem, was ich mit ihnen mache. Eben darum vertauschen auch in der inneren Wahrnehmung dieser Stufe Subjekt und Objekt ihre Stellen ohne alle Schwierigkeit; das Ich, das ich mir jetzt denke, schlägt um so leichter, je reiner ich es denke, in das Denkende um, das jenes zu seinem Gedachten hat. Aber gerade dieser Umstand führt uns zu einem jener Punkte, in denen die Psychologie den Zumutungen der Metaphysik entgegenzutreten hat. Mag nämlich die Metaphysik immerhin die Anforderung aussprechen, dass im Selbstbewusstsein das reine volle Ich sich selbst entgegentrete und darüber in den Widerspruch gerate, gleichzeitig Ichsubjekt und Ichobjekt und in dieser Nichtidentität mit sich identisch zu sein: für die Psychologie besteht dieser Widerspruch nicht, denn weder ist, was sich im Phänomen scheidet, das reine Ich, noch ist die Identität, welche die Scheidung aufhebt, etwas anderes als die Kontinuität innerhalb derselben Totalität. In dem Urteile: Ich bin Ich, sind Subjekt und Prädikat kein logisches, sondern ein reales Idem, und eben darum ist das Urteil selbst, psychologisch genommen, niemals eine Tautologie, weil die Determinationen verschieden sind, welche das Ich im Subjekt und Prädikat mit sich führt. Das Ich, welches das Urteil fällt über den sittlichen Unwert des Ich, das, ohne auf dieses Urteil zu achten, sich zur Handlung fortreissen liess, trägt ein von diesem gänzlich verschiedenes Kolorit an sich, wenn die Schärfe des Konfliktes beider auch wesentlich dadurch bedingt wird, dass beide von demselben dunklen Punkte getragen und zusammengehalten werden. Von dem Ich der Selbstbeobachtung fordern, dass es die Selbstent-

zweiung oder Vereinigung an sich vollziehe, die den Inhalt des reinen Ich abgiebt, hiesse dem Ganzen zumuten, jenen Prozess an sich selbst zu beobachten, der nur innerhalb seiner Teile möglich gewesen, und der zur Forderung an das Ganze nur dadurch wurde, dass man bei den Teilen von jeder Besonderheit ihrer Determinationen abstrahiert hat. Das reine Ich ist nur die abstrakte Formel für jenen Vorgang, durch den das Ichphänomen sich vollendet; das empirische Ichselbst hat nicht noch einmal diesen Vorgang vorzunehmen, um sich vor der Formel als ein Selbst zu legitimieren, sondern die Formel ist legitim, weil sie dem Vorgange entspricht, durch den das Ichselbst geworden ist (§ 109). Dass wir das Urteil fällen: Ich bin Ich und dabei Subjekt und Prädikat rein, d. h. nicht anders, als in gegenseitiger Determinierung oder auch ganz leer denken, ist allerdings richtig, aber dieses Urteil will nicht mehr bedeuten, als die Urteile: Ich habe einen Geist, einen Verstand u. s. w, d. h. es ist lediglich eine Auffassungsform, die wir, nachdem wir sie bezüglich aller Vorstellungen dem Ich gegenüber ausgebildet haben, nunmehr auch auf das Ich fortsetzen, ohne weiter auf dessen Inhalt einzugehen. Schliesslich muss noch bemerkt werden, dass die Differenzierung des Ich wie nach einander entgegentretenden Vorstellungskreisen, auch nach einander ablösenden Bewusstseinsmodifikationen desselben Vorstellungskreises erfolgen könne, indem dasselbe Vorstellen, dessen wir früher als Begehren bewusst wurden, später als Gefühl zum Bewusstsein kommt, wie z. B. wenn ich mich des Besitzes eines Gegenstandes erfreue, den ich zuvor angestrebt habe, und diese Freude dadurch verstärke, dass ich mich in das Ich des Strebens zurückversetze und mein geniessendes Ich mit ihm identifiziere. Dass es sich hier um die Reproduktion einer Ichdetermination handelt, der in der Zeitreihe des Lebens eine frühere Stelle zukommt (§ 109), ist eben so klar, als dass das Selbstbewusstsein dieses Falles weniger den Charakter der inneren Wahrnehmung, als den einer inneren Besinnung an sich trägt.

Anmerkung. Die griechische Psychologie nahm das Problem des Selbstbewusstseins gleich jenem des inneren Sinnes ziemlich leicht (§ 110 Anm.). Plato fällt von der Untersuchung des Selbstbewusstseins meistens auf die blosse Erörterung der ethischen Pflicht der Selbsterkenntnis herab. Im Charmides lässt er den Kritias das Wesen der Besonnenheit in die Erkentnis des eigenen und des fremden Erkennens versetzen, die nun eben, weil sie auch die Erkenntnis ihrer selbst sein kann, als die edelste Art der Erkenntnis bezeichnet wird. Ganz treffend hebt darauf Sokrates die Analogie dieses Erkennens zu einem Sehen hervor, das keiner Farbe Sehen, sondern ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, ja auch Nichtsehen sein soll. Zu dieser seltsamen Erkenntnis, die keiner Lehre, sondern nur ihrer selbst und der anderen Erkenntnisse Erkenntnis sein soll, hat weder die Empfindung, noch das Begehren eine

Analogie; ob sie aber an sich möglich sei, zu entscheiden — dazu gehöre ein grosser Mann. Für den vorliegenden Zweck genüge es, dass die Besonnenheit, wenn sie die Erkenntnis der Erkenntnis wäre — etwas Nützliches ist (Charm. 167 B bis 169 B). Im ersten Alkibiades kehrt die Fragestellung und das erwähnte Gleichnis wieder, dieses jedoch mit dem Zusatze: dass, wie ein Auge, um sich selbst zu sehen, in ein anderes Auge, und zwar in dessen edelsten Teil, hineinblicken müsse, auch die Seele, um sich selbst zu erkennen, in eine andere, und zwar in jenen Teil derselben, dem die Weisheit innewohnt, hineinblicken müsse (Alkib. I, p. 132 C bis 133 C). Aristoteles beschreibt das Phänomen des Ichselbst mit den denkwürdigen Worten: *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων* (Metaph. XII, 7, § 14, XXX, 7) und bezüglich des Selbstbewusstseins: *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ κρατικόν καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (ib. 9, § 8). In seiner Psychologie führt er die Möglichkeit des Denkens der Objekte auf das Dilemma zurück: entweder ist auch in dem anderen Verstand enthalten (er selbst also auf keine andere Weise, als durch sich selbst denkbar und alles Denkbare somit eines der Gattung nach), oder er enthält etwas ihm Beigemischtes (das ihn so denkbar macht, wie alles andere), d. h. wie wir nun kurz sagen würden: entweder ist im Nichtich ein Stück denkendes Ich oder im Ich ein Stück bloss denkbares Nichtich. Die Auflösung des Dilemmas liegt bekanntlich darin, dass der Verstand, dem Vermögen nach. dem Denkbaren gleich ist, der Wirklichkeit nach aber erst dann wird, wenn er wirklich thätig ist. Dass nun aber dem Verstande vor der Empfindung der Vorzug der Selbstbespiegelung zukommt, erklärt sich Aristoteles daraus, dass bei dem ohne Stoff Seienden: *τὸ νοοῦν* identisch ist mit dem *νοούμενον,* wie das anschauende Wissen mit dem Gewussten (de an. III, 4, § 10—12) oder wie es später heisst, dass jede Ursache, von der es kein Gegenteil giebt, sich selbst erkennt (ib. III, 6, § 6, wobei es selbstverständlich ist, dass der *νοῦς* als stofflos zu diesen Ursachen gehöre, was übrigens auch von den älteren Kommentatoren dieser Stelle ausdrücklich hervorgehoben wird). Dass Aristoteles sich mit dieser Auffassung des Selbstbewusstseins zufrieden giebt, die über das blosse Vermögen des Verstandes, seinen eigenen allgemeinen Begriff zu denken, nicht hinausgeht, ist für die antike Psychologie ebenso bezeichnend, als für die spätere bedeutungsvoll, — letzteres, weil sie einen Weg eröffnete, der an dem eigentlichen Wesen des Selbstbewusstseins: der Erfassung des individuellen Subjektes durch sich selbst, vorüberführt. Die Aristotelische Behauptung des ursprünglichen Sichselbstwissens und Schauens des Verstandes setzt sich auch auf die Stoiker fort. So bezeichnet Epiktet die *δύναμις λογική* als das einzige Vermögen des Menschen, das, wie anderes, so auch sich selbst: sein Eigenwesen, seinen Ursprung und Wert zu erkennen im stande sei (Dissert. I, 1, 4), was auffälligerweise daraus abgeleitet wird, dass der *λόγος* ein *σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν* sei (ib. I, 20, 5). Auch bei den Neuplatonikern klingt der Gedanke, das Selbstbewusstsein und Unkörperlichkeit Wechselbegriffe abgeben, allenthalben durch, wie es denn auch bei ihnen feststeht, dass, was sich selbst zu erkennen nicht vermöge, auch anderes zu erkennen nicht fähig sei (s. die bezeichnende Stelle in dem unlängst aufgefundenen Fragmente aus Priscians Solutiones ed. Dübner im Anhang zu Plotini Ennead., Paris 1855, p. 555 b). Im Kreise der Neuplatonischen Schule dürfte übrigens das Bedeutendste zu finden

sein, was die antike Psychologie bezüglich der Theorie des Selbstbewusstseins geleistet hat. Plotin hat in dieser Beziehung das Verdienst, als der Erste jener Anforderung nachgekommen zu sein, welche in der unmittelbaren Konsequenz des Sokratischen Standpunktes gelegen war, und die Plato aus den Augen verloren hatte, weil seinen Blick die ausser dem Ich an dem „überhimmlischen“ Orte befindlichen Ideen gefesselt hielten. Plotin kehrt mit seiner überwiegend psychologischen Auffassung der Ideen wieder zu dem ursprünglichen Ausgangspunkte zurück, nur dass ihm zunächst an der Stelle der Seele der νοῦς steht, der so beschaffen ist, dass er sowohl alles ist und alles weiss, wenn er sich selbst weiss, als auch umgekehrt sich weiss, wenn er den Inbegriff seiner Objekte weiss, daher denn das Selbstbewusstsein (συναίσθησις αὐτῆς) in nichts anderem besteht, als in einer Wendung, einer Reflexion (μεταβολή) des Subjektes von dem mit ihm identischen Objekte zu sich selbst (Enn. IV, 4, 2). Verwickelter gestaltet sich ihm die Frage sodann vom Standpunkte der Seele aus. Nachdem nämlich Plotin die Auffassung des Selbstbewusstseins als Wissen des einen Teiles von dem anderen in treffender Weise zurückgewiesen (ib. VI, 3, 1), und das Selbstbewusstsein dem Sinne, wie dem bloss reflektierenden Verstande abgesprochen hat, bezeichnet er den νοῦς als dessen Träger, der wohl als unser, aber nicht als Teil unserer Seele aufzufassen sein soll (ib. 2 und 3). Das Selbstbewusstsein bringt nun weiterhin theils der νοῦς in der Seele durch eine Art von Mitteilung an und Ausstrahlung in diese hervor, teils erwirbt sich die Seele dasselbe durch Erhebung zu dem νοῦς und durch das Schauen dessen, was der νοῦς ist. Diese ganze Theorie, sowie noch mehr der sie abschliessende Gedanke der Identität des Intellekts, seines Aktes und seines Objektes (νοῦς, νόησις, νοητόν) berühren so viele Grundprobleme der neueren Philosophie, dass sie wohl einer eingehenden Besprechung verlohnten (vergl. hiermit auch die präcise Darstellung derselben bei Porphyr, Sent. 44, die sich in dem Zusatze zuspitzt: νῷ νοῦς ἐστιν νοητόν). Der neuplatonische Gedanke von dem Bedingtsein des Selbstbewusstseins durch die Unkörperlichkeit der Seele kehrt bis in die neueste Zeit häufig wieder, beispielsweise sei nur erwähnt: Gassendi (*hoc munus sc. reflexarum actionum est omni facultate corporea superius*, Phys. II, 3) und Ahrens (*les forces naturelles agissent bien l'une sur l'autre, mais aucune ne réagit sur elle-même*, l. c. I, p. 174).

Dem antiken Begriffe des Selbstbewusstseins begegnen wir auch bei Augustin. Die Seele stellt sich ihr Selbst in doppelter Weise vor: einmal rein als Seele, d. h. durch ihren Begriff, was vermöge der *ratio* und *intelligentia* geschieht, und sodann als etwas Leibähnliches, das aber kein wirklicher Leib ist: im Traumgesichte, was durch den inneren Sinn geschieht (de quant. an., 14 u. de an. IV, 20 u. 21). Dabei weiss die Seele um nichts besser, als um sich selbst, weil kein Objekt ihrer Erkenntnis so nahe steht, als sie sich selbst. Weil aber die Seele sich selbst als Seele weiss, weiss sie, dass sie kein Körper, nicht Luft, Feuer u. s. w. ist, und wenn sie sich für etwas solches hält, so meint sie dies nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft, durch eine von aussen eingedrungene sinnliche Vorstellung (De Trin. X, 10). Unter den Scholastikern scheint Thomas von Aquino das Selbstbewusstsein am eingehendsten, und zwar in einer Weise behandelt zu haben, die mehrfach über Aristoteles hinausgeht. Nach Thomas besitzen nämlich jene Wesen, welche unter allen die vollkommensten sind: die geistigen Substanzen (*substantiae intellectuales*) den Vorzug, in ihrer perceptiven Thätigkeit vollkommen zu sich selbst zurückzukehren (*redeunt ad essentiam suam reditione completa*). Indem nämlich Wesen dieser Art ein von

ihnen verschiedenes Objekt erkennen, gehen sie aus sich selbst heraus; insofern sie sodann ihren Erkenntnisakt selbst erkennen, fangen sie an, zu sich zurückzukehren, denn der Erkenntnisakt liegt in der Mitte zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten; vollendet wird endlich diese Rückkehr dadurch, dass sie ihr eigenes Wesen erfassen. Dem sinnlichen Wesen kommen bloss die beiden ersten Momente zu; zur Erkenntnis seiner selbst, als des Wahrnehmenden, erhebt es sich nicht; die *potentiae naturales insensibiles* vollends sind bloss auf das Aussichherausgehen beschränkt und kehren in keiner Weise zu sich selbst zurück, wie z. B. das Feuer nicht einmal weiss, dass es Wärme verbreitet (De verit. 1, art. 9, in 2, 2 wird die bloss tropische Bezeichnung dieser Darstellung ausdrücklich hervorgehoben). Den Grund dieses Vorzuges der intellektuellen Wesen findet Thomas mit Aristoteles darin, dass diese Substanzen in keinem leiblichen Organe wirken, sondern jene Formen, durch welche sie erkennen, in ihren eigenen Wesen erzeugen, so dass sich ihre Thätigkeit in ihnen selbst abschliesst. Dabei leugnet Th. die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins und der inneren Wahrnehmung, da beide eben nur aus einer Reflexion der ursprünglich auf die Objekte gerichteten Thätigkeit ihren Ursprung nehmen und somit diese Thätigkeit zu ihrer Voraussetzung haben (*non per essentiam suam sed per actum suum, se cognoscit intellectus noster* mit dem Zusatze: *si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo modo cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu, erit ergo procendere in infinitum . . . . . . nec est inconveniens, intellectum esse infinitum in potentia.* Summ. theol. I, qu. 87, art. 1—4). Das ist im ganzen auch die Ansicht Casmanns, der sich ganz richtig den Einwurf macht: *si mens posset a se ipsa intelligi, idem esset id, quod intelligit et quod intelligitur, at hoc inconveniens videtur* und ihn dahin beantwortet: *dicimus intellectum se ipsum intelligere non quidem primo et directe, sed indirecte ex alterius externi cognitione h. e. mens non convertitur in se ipsam, ut primum et proximum objectum, sed ex actione sua se cognoscit et actionem suam ex objecto; cognitio igitur talis reflexa dicitur et indirecta, quia oritur ab objecto externo et inde per reflexionem dirigitur in mentem* (l. c. p. 112). Ähnlich wie Sokrates unterlässt es auch Descartes, seinen Standpunkt durch die genauere Bestimmung des Selbstbewusstseins zu sichern. Ihm gilt die *res cogitans* einfach als das Ich, die *mens* als das Vermögen der Selbsterkenntnis, daher ihm aus der denkenden Natur der Seele unmittelbar hervorgeht, dass von dem denkenden Ich nichts leichter und deutlicher vorgestellt werden könne, als der eigene Verstand (*nihil facilius et evidentius mea mente posse a me percipi.* Med. II, conf., III, p. 31 u. IV, p. 38).

Für die Psychologie der späteren Perioden fällt wieder das Selbstbewusstsein mit der inneren Wahrnehmung zusammen, wie bereits § 110 Anm. gezeigt worden ist. Dies gilt auch von Kant, der zwar das Faktum der Identität des Subjektes und Objektes im Ich selbst als eine unbezweifelbare Thatsache anerkennt, aber doch unter Selbstbewusstsein eigentlich nur die „einfache Vorstellung des Ich" versteht (Kr. d. r. Vr. II, S. 717). In dem Urteile: „Ich bin Ich" treten die beiden Bedeutungen des Ich einander gegenüber: das reine und das empirische Ich (das Ich der Apperception und der Perception). Dieses ist durch jenes entstanden, indem das reine Ich den inneren Sinn affizierte und dadurch eine Anschauung seiner selbst hervorbrachte, deren Form selbstverständlich durch die Form des inneren Sinnes, die Zeitform, bedingt ist (ebenda). Über die nähere Bestimmung des Aktes dieses Affizierens scheint Kant nicht ganz mit sich selbst ins Klare gekommen zu sein, denn während er dieselbe an der citierten Stelle als eine Schwierigkeit bezeichnet, „die jeder Theorie gemein sei", erklärt er an einer

anderen (ebenda S. 750), nicht zu begreifen, wie man so viele Schwierigkeiten in dieser Affizierung des inneren Sinnes durch das Ich finden könne, indem ja jeder Akt der Aufmerksamkeit uns ein Beispiel davon gebe, und behauptet endlich an einer dritten (W. W. I, S. 500) die absolute Unmöglichkeit jeder Erklärung. Das Letztere mag wohl auch das Konsequenteste gewesen sein, denn, wenn Kant das reine Ich die Person, das empirische „die Sache, gleich anderen Gegenständen ausser mir“ nennt, dann bleibt gewiss das Identisch-Sein und -Werden beider schlechterdings unbegreiflich. Dass es Kant mit der Objektivität des angeschauten Ich, die doch nur eine relative Bedeutung haben kann, nicht so streng nimmt, hat freilich darin seinen Grund, dass Kant bei dem Objekt immer gleich an das Aussending zu denken gewöhnt ist. Auch Reinhold definiert das Selbstbewusstsein einfach als das Bewusstsein des vorstellenden Subjektes als solches und erklärt, nicht sehr glücklich, das Ich-Objekt aus dem Gegebensein der apriorischen Formen der Receptivität und Spontaneität und das Ich-Subjekt durch die Handlung der Spontaneität, welche diesen apriorischen Stoff als wirklichen Stoff in einer besonderen Vorstellung bestimmt (a. a. O. § 40). Ganz anders gestaltet sich das Problem bei J. G. Fichte. Ihm entsteht das Selbstbewusstsein durch eine Reflexion der absoluten Thätigkeit des Ich auf das eigene Sein. Das Reflektierte ist die in einem Punkte angehaltene, fixierte, begrenzte Thätigkeit und das Reflektierende die aus ihrer Begrenzung in ihrer Unendlichkeit sich wiederholende Thätigkeit selbst, daher denn beide als von einander verschieden gedacht werden müssen (s. insbes. W. L. v. 1791, W. W. I, S. 275). Dass Fichte zur Erregung der Thätigkeit des Ich noch einen „Anstoss von aussen“ postulierte, gegen den sodann die Reaktion der Thätigkeit gerichtet sein sollte, kann als letzte Reminiscenz an das Kant'sche „Ding an sich“ gelten. Hegel hat diese Annahme eines „Abstractums eines anderen“ Fichte bekanntlich wiederholt verübelt (Enc. § 60, Zus. 2). Hierin war nun ein doppeltes gegeben: einmal eine Verflüchtigung des psychologischen Problemes in ein metaphysisches, sodann die Begründung des Bewusstseins als eines durch das Selbstbewusstsein als das Unmittelbare Vermittelten. Der letztere Punkt, der das begleitende Ich Kants zu der alle Thätigkeit des Geistes durchdringenden Macht erhob, ist seither zu einer Art von psychologischem Dogma geworden. Freilich hätte von der Ableitung des bunten Bewusstseins aus dem leeren Ich eben dessen Leerheit abhalten sollen, wenn nicht eben hier ein zweites Dogma eingegriffen hätte, das in der Leere der Allgemeinheit gerade die Bürgschaft für die Fülle der Existenz erblickte. Aus dem Kreise der Wissenschaftslehre ging auch die im Texte berührte Definition des Ich hervor, als „desjenigen, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt“ (Grundlage d. ges. W. L. W. W. I, S. 97). Krause und nächst ihm Ahrens dachten sich das Selbstbewusstsein bloss als Moment des allgemeinen Selbstinneseins (der *intimité fondamentale* bei Ahrens), in dem der Geist sich selbst nach allen seinen Seiten erfasst und das somit ausser dem eigentlichen Selbstbewusstsein auch das Selbstgefühl und die Selbstbestimmung des Willens (nach den Kategorien der Spontaneität, Totalität und Kausalität) in sich begreift (Krause, Grundwahrh., Göttingen 1829, S. 122; Ahrens, a. a. O. II, p. 6 ff.), — ein Standpunkt, den Ahrens dazu benutzte, um gegen Fichtes Auffassung des Selbstbewusstseins zu polemisieren (ebenda S. 17). Einen passenden Beleg für die Ableitung des objektiven Bewusstseins aus dem Selbstbewusstsein gewährt Georges Theorie des Bewusstseins (Lehrb. S. 222, 234 u. 465). Die Psychologie der Hegel'schen Schule entwickelt zwar das Selbstbewusstsein aus dem reflektierenden

Bewusstsein, lässt es aber, nachdem es den Konflikt mit einem anderen Selbstbewusstsein durchgekämpft hat, sich in das allgemeine Selbstbewusstsein aufheben und in diesem mit der allgemeinen Substanz der Vernunft identisch werden (Erdmann, Grundr. § 82—92). Dieser Abschluss der Entwickelungsgeschichte des Selbsbewusstseins, der dasselbe dem allgemeinen Selbstbewusstsein gegenüber als eine unwahre, ja unter Umständen selbst unsittliche Entwickelungsstufe erscheinen lässt, ist ganz dazu geeignet, den Ausgangspunkt, ja die ganze Behandlungsweise derselben in Frage zu stellen. Ist Allgemeinheit die eigentliche Wahrheit des einzelnen Selbstbewusstsein, — woher dann der Schein der Individualität, den das einzelne Bewusstsein nicht nur in sich duldet, sondern als die geradezu zweifelloseste Erkenntnis festhält? Dass sich das Ichbewusstsein zum Wirbewusstsein erweitern kann, ist allerdings ganz richtig (§ 109), aber darum ist das über dieses sich erhebende allgemeine Bewusstsein keine höhere Entwickelungsstufe des Seelenlebens, sondern nur der logisch höher stehende abstrakte Begriff. Die Art und Weise, wie die Hegel'sche Schule diesen prinzipiellen Vorwurf (§ 3 u. § 4) gerade hier zurückweist, ist ganz darnach, um ihren Kultus der logischen Allgemeiheit als die Nachwirkung der Kant'schen Apriorität der leeren Formen vor der sie ausfüllenden Mannigfaltigkeit erkennen zu lassen. Schopenhauer geht über das Selbstbewusstsein auffallend leicht hinweg. In dem „Ich bin Ich" soll der Intellekt das Subjekt, der Wille das Prädikat abgeben und das Ich nur das „*pro tempore* identische Subjekt des Erkennens und Wollens" sein (W. a. W. II, S. 205). Die Entstehung des Ich denkt sich Schopenhauer sodann als das Herausstellen „eines gewissen Brennpunktes der gesamten Hirnthätigkeit", wobei der Fokus — der immer nur als einfacher Zustand und niemals als Wesen zu denken ist — sich mit seiner Basis (dem Wollenden) identisch auffasst (ebenda S. 277). Biunde kann das Verdienst nicht abgesprochen werden, unter den neueren Vertretern der älteren Richtung am nachdrücklichsten hervorgehoben zu haben, dass das Ich nur durch die Zustände gedacht werden könne, deren Träger es ist, leider kommt aber auch er über die metaphysische Erörterung des Ichbegriffes nicht zu der psychologischen Genesis der Ichvorstellung (a. a. O. II, S. 47). Im Gegensatze hierzu führt F. Fischer das Selbstbewusstsein wieder auf die unmittelbare Selbstanschauung des Ich in seiner substantiellen Wirklichkeit zurück (a. a. O. S. 274, worin ihm auch Garnier (im Anschluss an Descartes) beistimmt (*la conscience est la faculté par laquelle l'âme se perçoit elle-même . . . . si l'âme ne se percevait pas, le mot moi n'aurait pas été créé, le moi est l'âme se percevant ou se connaissant, tant que l'âme existe sans se connaître elle n'est pas encore le moi*, l. c. I, p. 373). Hagemann fasst beide Bedeutungen zusammen: das Selbstbewusstsein ist Thätigkeit, durch die das Ich sein eigenes Dasein und seine faktische Zuständlichkeit erkennt und sich sowohl von seiner eigenen Zuständlichkeit, als von allen anderen Dingen unterscheidet (a. a. O. S. 27). So ziemlich ausser alle Parallelen mit dem bisher Gesagten fällt Eschenmayer's Bezeichnung des Selbstbewusstseins als Hebel, ja als Prototyp des physikalischen Hebels (a. a. O. §§ 297 u. 428). Für den modernen Materialismus endlich bildet das Selbstbewusstsein das schwierigste, ja wie bereits § 15 gezeigt worden ist, ein nicht zu lösendes Problem. Moleschotts Definition des Selbstbewusstseins als Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden (Kreislauf S. 144), ist entschieden verfehlt. Czolbe ist in der Bezeichnung des Selbstbewusstseins als Phänomen glücklicher als in dessen Erklärung, denn wenn wir ihm auch darin einigermassen beistimmen, dass das Ich als die Gesamtheit der

Vorstellungen und das Selbstbewusstsein als Urteil aufzufassen sei, so vermögen wir doch in dem Hinweise auf zahlreiche gleichzeitig nebeneinander rotierende Thätigkeiten (a. a. O. S. 11) keine Erklärung der erwähnten Phänomene selbst zu erblicken. Letzteres hätte auch von jenen älteren Theorien zu gelten, welche das Selbstbewusstsein aus einer Reaktion des Gehirnes auf die Aktion der Seele abzuleiten versuchten (Tetens, a. a. O. II, S. 171). Lotzes Bezeichnung des Selbstbewusstseins als blosse theoretische Ausdeutung des Selbstgefühles (Med. Ps. S. 500 und Mikrok. I, S. 269 und 272) enthält eine auch von uns anerkannte Wahrheit und erinnert an ein Wort, das einst auch Kant entschlüpft ist (s. § 110 Anm.).

* Eine Verkennung der die Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins betreffenden Thatsachen findet sich bei R. Wahle, Gehirn und Bewusstsein, physiologisch-psychologische Studie, Wien 1884. Vergleiche dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIII.

§ 116. Abnormitäten in den Funktionen des Ich.

Die Abnormitäten in den Funktionen des Ich lassen sich auf drei Punkte zurückführen: Störungen in der Wechselwirkung des Ich mit den übrigen Vorstellungen: Unterbleiben der inneren Wahrnehmung — Störungen innerhalb der Vorstellungskreise des Ich: Aufhebung des Selbstbewusstseins — Entwickelung eines abnormen Ich und anhaltende Unterdrückung des normalen Ich durch das abnorme. Der Ausfall der inneren Wahrnehmung bildet immer nur einen vorübergehenden Zustand, der, unwillkürlich oder willkürlich herbeigeführt, seinen Grund in einer momentanen Lähmung der Regsamkeit der Ichvorstellung hat (§ 110) und den wir nicht einmal als das Beschauen eines objektiven Vorganges bezeichnen dürfen, weil mit dem Bewusstsein des Subjektes auch jenes des Objektes als eines solchen entschwindet. In diesen völlig interesselosen Zustand, der während unserer ersten Lebenszeit habituell gewesen sein mag, führen uns gewisse Träume zurück, bei denen das Ich nicht zur Entfaltung gelangt und bei deren Wiedergabe wir das: „ich träumte" gegen das: „es träumte mir" vertauschen (§ 72); er stellt sich während des Hellsehens, des Erwachens aus einer Ohnmacht, während heftigen Affektes und angestrengter Beobachtung äusserer Vorgänge u. s. w. ein. Bei manchen Seelenkrankheiten bildet seine häufigere Wiederkehr und längere Andauer ein charakteristisches Stadium in der Entwickelungsperiode der Krankheit. Willkürlich festgehalten, bezeichnet er das Vorstellungsleben des dramatischen Dichters und des spekulativen Denkers während des Momentes der tiefsten Konception, während dessen beide „sich selbst vergessen" und wohl wissen, was, aber nicht, dass sie wissen. Die Objektivität des ersteren wird dadurch bedingt, dass er, nachdem er die Zeitreihe der Handlung entworfen und zur Anregung gebracht hat, die Ausführung und Ausfüllung vom Moment zum Moment der unbeirrten Wechsel-

wirkung jener Vorstellungsmassen überträgt, durch welche er sich die einzelnen Charaktere seines Dramas vorstellt. Eine gleich ungeteilte, unreflektierte Hingabe an den Inhalt der Begriffe erfordert bei festgestelltem und festgehaltenem Fragepunkte auch das spekulative Denken, das eben darum, weil es lediglich dem Inhalte der Begriffe nachgeht, ein Nachdenken heisst.[1]) Neben solchen Fällen gänzlicher Aufhebung der inneren Wahrnehmung kommen auch die interessanten Erscheinungen der Beschränkung derselben auf einzelne Vorstellungsmassen aus einer gleichzeitigen Mehrheit vor, wie in jenen Träumen, in denen wir unsere eigenen Gedanken und Reden von denen anderer unterscheiden und uns neben anderen thätig oder leidend erblicken (§ 72).[2]) Die Abnormitäten der zweiten Gruppe sind in ihren Anfängen eben so häufig, als in ihrer Vollentwickelung selten. Momentan fraglich kann der Zusammenhang der beiden Ichvorstellungen innerhalb desselben Selbst schon da erscheinen, wo die eine der beiden Vorstellungsmassen ihren Kontakt mit dem Ganzen infolge schwächerer Verschmelzungen mit geringerer Energie behauptet: Klagen, dass man sich in sich selbst nicht gleich zurecht finden könne, sind eben nicht selten und besonders den Übergangsstadien der einzelnen Altersstufen eigentümlich. Schalten sich in das Vorstellungsleben eines Menschen Episoden periodisch ein, deren Vorstellungskreise bei völliger Verschiedenheit an Inhalt, Regsamkeit und Rhythmus aus dem normalen Ganzen überdies durch Alienierung der Gemeinempfindung ausgeschieden werden (§ 45), dann kann es wohl geschehen, dass die beiden Ichvorstellungen, die in den wechselnden Perioden den Dienst der inneren Wahrnehmung besorgen, sich einander ziemlich entfremden. Fälle dieser Art, die bei wiederkehrendem Hellsehen, fortgesetztem Opiumgenuss, in Fieberparoxismen, entfernterer Weise auch bei habitueller Trunkenheit bisweilen eintreten, haben das Charakteristische, dass das Ich des normalen Lebens, wenn es während des abnormen Zustandes als Erinnerungsbild auftaucht, als ein fremdes Ich behandelt und auch darnach benannt wird, während andererseits im normalen Zustande die durch das abnorme Verhalten bezeichneten Perioden auf der Zeitreihe des Lebens als Schlaf — allenfalls mit unbestimmten Träumen — erfasst werden. Eben wegen dieser Einordnung der einzelnen Unterbrechungen in den Gang des Ganzen kann hier von einer eigentlichen Selbstentzweiung und einem Doppelleben eben so wenig die Rede sein als es bei der Scheidung unseres Vorstellungslebens in das des Wachens und des Träumens selbst dann der Fall sein könnte, wenn das Traumleben bei schärferer Abgrenzung vom Wachen die nötige Kontinuität besässe, weil die Abnormität im

Ich noch kein abnormes Ich geworden ist. Vor einer völligen Entzweiung des Selbstbewusstseins schützt die Gemeinschaftlichkeit der somatischen Basis des Ich, die den verschiedenen Massen immer noch die Kontinuität sichert; wird aber auch diese bedroht, dann kommt es zwar nicht zu einem doppelten Selbstbewusstsein innerhalb des einen Ich, wohl aber entweder zu einem Wechsel der Herrschaft zwischen dem normalen und dem abnormen Ich oder zu der bleibenden Verdrängung jenes durch dieses.[3]) Damit sind wir bei den Phänomenen der dritten Gruppe angelangt, deren charakteristische Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie in die allmähliche, wenn auch intermittierende Entwickelungsgeschichte eines neuen, abnormen Ichselbst fallen, die damit schliesst, dass das normale Ich einer bleibenden Verdunkelung entgegengeführt wird. Dies ist bei den Seelenkrankheiten der Fall, welche die neuere Psychiatrie nicht sowohl als selbständige Krankheitsformen, sondern vielmehr als verschiedene Stadien desselben Krankheitsprozesses aufzufassen pflegt. Das Wesen der Seelenkrankheit besteht nämlich darin, dass an die Stelle des früheren normalen Ich ein neues abnormes Ich und zwar der Art tritt, dass es seine Kontinuität mit jenem verleugnet, d. h. dass der Kranke in dem Ich seines früheren Lebens nicht mehr das Ich seiner Gegenwart wiedererkennt, es nicht mehr mit diesem in Ein Selbst zusammenfasst. Die Erklärung der Seelenkrankheit hat sich somit auf zwei unter einander innig zusammenhängende Punkte zu verteilen: auf die Umsetzung des normalen Ich in das abnorme und auf die Übertragung des Selbstbewusstseins von jenem auf dieses — das eine giebt die Entwickelungsgeschichte der Seelenkrankheit, das andere kann deren Abschluss bilden. Was nun den ersten Punkt betrifft, so nimmt die Geschichte des abnormen Ich ihren Ursprung eben dort, wo ihn die des normalen hatte: in der Vorstellung des Leibes. Die Vorstellung des Leibes aber ist uns durch die das Schema der Druckempfindungen ausfüllenden Körperempfindungen und der gleichzeitige Inbegriff dieser durch die Gemeinempfindung gegeben (§ 100 und § 45). Der Ausgangspunkt der Alienation des Ich liegt somit in einer Modifikation der Gemeinempfindung, die, durch krankhafte Vorgänge im Organismus bedingt, durch ihre Seltsamkeit, Neuheit und scheinbare Unmotivirheit sich von dem normalen Gange der Gemeinempfindung mehr oder weniger bestimmt abhebt. Die auf diese Weise vortretende Eigentümlichkeit der Gemeinempfindung sucht und findet weiterhin ihren Reflex in der Eigentümlichkeit eines Vorstellungskreises, den sie einerseits unmittelbar selbst begründet, den ihr andererseits die Versuche ihrer Ausdeutung und Auslegung zuführen. In der einen

Beziehung ist auf den Einfluss zu verweisen, den die Gemeinempfindung auf Inhalt und Rhythmus der Reproduktion ausübt (§ 71 u. § 82 Anm.), in der andern ist an die Schnelligkeit und Leichtigkeit zu erinnern, in der sich selbst geringfügige Verstimmungen der Gemeinempfindung in dunkle Gefühle und Begierden umsetzen. In manchen Fällen geht die Alienierung der Gemeinempfindung über die bloss physiologische zu der anatomischen Verfälschung der Leibesvorstellung hinaus. Je weiter nämlich die Gemeinempfindung sich aus ihrer Unbestimmtheit herausarbeitet, und je entschiedener sich einzelne Gruppen von Körper- und Muskelempfindungen aus ihr ausscheiden, um so bestimmter wird durch jenes der Name, den die Alienierung annimmt, durch dieses der Ort, in den sie sich lokalisiert; um so schneller gestaltet sich die alienierte Gemeinempfindung zur Hallucination um (§ 104). Die Erhöhung oder Herabsetzung des Druckes der Gemeinempfindung gilt als Lähmung, als Vermehrung oder Verminderung des Gewichtes, als Verlängerung oder Umgestaltung des Leibes, die qualitative Alienation als Vertauschung des Geschlechtes, Alters, als Umwandlung des Leibes in Glas, Holz, Butter, in einen Tierleib u. s. w. Auf den konstanten Zusammenhang, der in einzelnen Fällen zwischen der Eigentümlichkeit des körperlichen Leidens und der besonderen Form der Hallucinationen besteht, wurde bereits § 104 hingewiesen; zu den dort angeführten Beispielen könnten hier noch hinzugefügt werden: die Verwandlung in eine Leiche bei Unempfindlichwerden der Haut, die Hallucination einer zweiten neben dem eigenen Leibe befindlichen Person bei sensiblen Lähmungen einer Körperhälfte u. s. w. Häufiger als diese, den ganzen Leib umfassenden Hallucinationen sind die einzelner Glieder, wie der Umwandlung des Hirnes in einen harten Körper, des Stockens des Blutes, der Aushöhlung des Rückenmarkes u. s. w. (s. mehr Beispiele in der Krankengeschichte bei Krafft-Ebing, a. a. O. S. 56). Zu dem „Wahnleib", den die Seele sich ausbildet — mag er bloss durch die Alienation der Gemeinempfindung an sich bezeichnet bleiben, oder mag sich diese in ihm objektivisieren — kommt nun auch noch die Ausgestaltung einer Wahnwelt. Zu den Hallucinationen der Gemeinempfindung, die übrigens in der eben beschriebenen Form keineswegs unerlässlich sind, treten nämlich noch jene Hallucinationen der äusseren Sinne, namentlich des Gesichtes und Gehöres hinzu, die der Entwickelungsgeschichte der Seelenkrankheit niemals gänzlich abgehen, und deren somatische Begründung mit jener der Alienation der Gemeinempfindung zusammenfällt; mit den Hallucinationen im Ich gehen die Hallucinationen im Nichtich gleichen Schritt. Der Versuch, sich über diese Hallucinationen, wie

über jene Täuschungen Rechenschaft zu geben und dieselben sich selbst begreiflich zu machen, wirft seinen Schatten in die Lebensgeschichte des Erkrankenden nach beiden Seiten hin: in die Vergangenheit, um in ihr die Ursache der unerträglich gewordenen Gegenwart zu entdecken, oder wohl auch zu erfinden, in die Zukunft, auf welche das Begehren, aus der Gegenwart herauszukommen, hine- dies gerichtet ist. Allein wie weit auch die Verfälschung ihren Weg gegen das Centrum wie gegen die Peripherie fortgesetzt haben mag, wie weit der Gestörte von der Vorstellung seines wirklichen Leibes und der wirklichen Aussenwelt abgekommen sein mag, die eigentliche Form der Seelenkrankheit hat sein Leiden doch immer noch nicht angenommen. Man kann ganz verfälschte Vorstellungen von der Beschaffenheit des eigenen Leibes und seiner Funktionen haben, wie dies bekanntlich bei Hysterischen, Hypochondern, Nervenkranken überhaupt häufig der Fall ist, man kann sehr allgemein und anhaltend von Hallucinationen gequält werden, ja die Anomalie kann nach beiden Seiten hin um sich gegriffen haben — ohne dass darum schon volle Seelenkrankheit vorhanden zu sein braucht. Diese beginnt vielmehr immer erst in dem Momente — und hiermit berühren wir den zweiten Punkt —, in welchem die Abnormität die Form des Ich an sich reisst, indem sie das bisherige Ich seiner Stelle enthebt, so dass dieses, wo es in der Erinnerung auftaucht, zum blossen Er oder Es herabsinkt, womit zugleich die Kontinuität des bisherigen Lebens abgebrochen erscheint. So lange die dunklen Umgestaltungen der Gemeinempfindung samt den daran geknüpften Vorstellungs- und Gefühlskreisen der Alienierung des Leibes, die Sinnesvorspiegelungen aus der Aussenwelt samt den verfälschenden Auffassungen der eigenen Erlebnisse blosse Gedanken, Objekte der inneren Wahrnehmung, Vorgestelltes vor dem Vorstellenden (§ 107) bleiben, so lange ich noch sagen kann: Mein Leib ist anders geworden, Ich sehe und höre die Welt anders, Ich mache mir über meine Lebensgeschichte und somit über mich selbst (§ 109) ganz eigene, neue Gedanken — so lange halte ich noch an meinem alten normalen Ich fest, und so lange ist auch noch die Abnormität des neuen Ich kein neues Ich, sondern nur ein neuer Gedanke des alten Ich über sich selbst. Seelenkrank bin ich aber von da ab, wo das Verhältnis sich umkehrt, d. h. das, was vor mir als Nichtich, als Objekt dastand, zum Ich und Subjekt wird und das bisherige Ich zum Objekt, zum blossen Gedanken herabsinkt. Die Seelenkrankheit tritt also mit einer Umgestaltung der inneren Wahrnehmung ein, für die wir ein Seitenstück und zugleich den teilweisen Erklärungsgrund in der Umkehrung der Umformung bei der

Apperception besitzen (§ 112). Diese Umkehrung kann plötzlich eintreten, aber auch sich allmählich ansammeln. Zu ersterem gehört bloss, dass die beiden abnormen Elemente, die das Nichtich in sich enthält, zusammenschiessen, und dies geschieht, indem der Wahnleib durch die Lebendigkeit der Empfindung den Sieg über die bisherige Vorstellung des Leibes erringt und das in Wahnvorstellungen eingeschlossene Vorstellen, von derselben somatischen Abnormität geleitet, seinen Weg nach der Vorstellung des Wahnleibes einschlägt. Die Störung hat ihre Entwickelungsgeschichte, in die Form der eigentlichen Krankheit aber tritt sie doch nur in einem bestimmten Momente, wie man beim Einschlafen endlich doch plötzlich einschläft. Wo hingegen die depravierenden Elemente das Ich allmählich zersetzen, vollzieht sich die Umkehrung des Objektiven in Subjektives successiv gleichsam in einzelnen Paaren: eine Seite des Lebens fällt nach der anderen der Verfälschung anheim, und in gleichem Masse drängt sich das Vorstellen des Wahnlebens in die Kreise des normalen ein. In beiden Fällen zerreisst die Kontinuität der Lebensgeschichte, indem der Kranke, wie seine Empfindungen in einen Wahnleib, so auch seine Erlebnisse in eine mythische Geschichte lokalisiert, nur dass diese Geschichte dort mit einem Abschluss, hier mit einem allmählichen Anschluss an die Vergangenheit beginnt. Der Schwer- und Brennpunkt des Vorstellungslebens rückt aus der Vorstellungsmasse des früheren historischen Ich in die neue des fingierten, und diese Verrückung macht den Kranken verrückt. Die innere Wahrnehmung besteht fort, aber sie verknüpft nicht mehr Fingiertes mit Wirklichem, sondern spielt innerhalb des Fingierten zwischen Subjekt und Objekt ab. Für den Umschwung aus dem wirklichen in das fingierte Leben, mag derselbe plötzlich oder allmählich geschehen, giebt uns der Übergang aus dem Wachen in den Traum eine gute Parallele; einmal weil er uns zeigt, wie mit dem Eintritte des Traumes eine bloss vorphantasierte Modifikation des Ich in ein fingiertes Ich umspringt (beim Einschlafen habe ich die Vorstellung Millionär zu sein, im Traume bin ich es), und sodann, weil er für die objektive Ausgestaltung des Wahnlebens durch Hallucinationen eine Analogie in dem Einflusse der Schlummer- auf die Traumbilder besitzt (§ 68 und § 82 Anm). Dass die Geschichte der Krankheit nicht jedesmal die Höhe der vollen Entwicklung erreicht, steht hiermit ebensowenig in Widerspruch, als dass, wo dies der Fall ist, ein periodisches Auf- und Abvibrieren zwischen dem normalen und dem abnormen Selbstbewusstsein längere Zeit hindurch sich behaupten kann. Der Seelenkranke beginnt eine neue Geschichte auf einem neuen Schauplatze; das erste

bringt ihn aus der Kontinuität seines eigenen Lebens, das zweite aus der Kontinuität mit den anderen; in der einen Beziehung gilt ihm wirklich Erlebtes als blosse Traumerinnerung, in der anderen Fingiertes als Wirklichkeit. Der Kranke setzt an die Stelle seines historischen Ich ein illegitimes, das seinen Ursprung aus einer Revolution genommen hat; er lenkt aus der allgemeinen Heerstrasse der Wirklichkeit in einen Seitenpfad ein, der bloss von der farbigen Lampe seines kranken Organismus beleuchtet wird. Einen ebenso treuen, als schmerzlichen Ausdruck gab ein Seelenkranker dieser Aufhebung der Kontinuität seines eigenen Lebens, indem er das Ich seiner früheren Periode einen Verstorbenen nannte.[4]) Bisweilen erhält sich noch ein dunkles Bewusstsein des verlorenen Zusammenhanges; dafür sprechen die oft seltsamen Benennungen des ursprünglichen Ich, die bekannte Unsicherheit der Seelenkranken ihrem Arzte gegenüber, das Gefühl des Krankseins und der Hilfsbedürftigkeit bei allem affektierten Trotz und aller Unzugänglichkeit für Zurede und selbst für Augenschein, sowie, was das Merkwürdigste ist, der bisweilen beobachtete geheime Argwohn, als wäre die eigene Krankheit doch bloss absichtliche Verstellung.

Was die einzelnen Stadien der Seelenkrankheit betrifft, so tragen sie zu sehr den Charakter eines psychischen Reflexes der jeweiligen Beschaffenheit des körperlichen Leidens an sich, um als Perioden eines pragmatisch sich entwickelnden rein psychischen Prozesses gelten zu können. Gleichwohl lässt die Melancholie jene ursprüngliche Periode nicht verkennen, in der die Alienation der Gemeinempfindung von dem Ich noch als bloss dunkle Macht, als blosse Depression des Ich von dem Ich selbst gefühlt wird. In der Manie, die der Melancholie ebensowohl folgen, als sie stellvertreten kann, scheint die Erhöhung der Gemeinempfindung nicht dem Ich entgegen, sondern in das Ich einzutreten; daher scheinbare Exaltation des Ich. Bei dem Melancholischen: Verlangsamung, schliesslich Aufhören der Bewegungen, Verstummen, Abwendung nach innen (Heinroths *abulia*), bei dem Tobsüchtigen: Lust an der Bewegung um der Bewegung willen (rhythmische Bewegungen, rhythmische Sprache, Wiederholung von Reimen), Zungentollheit, erhöhtes Selbstgefühl (Erfindungen, Projekte, Besitz von Reichtum, Schönheit, Talenten) bei innerer Furchtsamkeit, volles körperliches und geistiges Wohlbefinden (geheilte Maniaki versichern, sich nie so wohl befunden zu haben, als während des Anfalles), gewaltsame Ablenkung jedes Gespräches auf das eigene Ich u. s. w. Im Wahnsinne hat die Krankheit ihren Höhepunkt erreicht: das abnorme Ich gelangt zur Oberherrschaft, daher: Er-

leichterung der Depression, Beruhigung der Exaltation. Das Ich des Wahnsinnes hat, wie seine Vorgeschichte, so auch seine Fortentwickelung gleich dem normalen Ich. In dieser Beziehung verdeckt bald der Wechsel des Namens den Fortbestand desselben Ich, bald der Fortbestand jenes den Wechsel dieses. Die schnelle, selbst periodische Abänderung des Namens, den das abnorme Ich sich beilegt, ist wohl erklärlich, weil ihm eigentlich jeder Name zufällig ist und es immer erschöpfendere Bezeichnungen sucht, wesshalb denn auch die Folge der Benennungen bisweilen die Steigerung des Selbstgefühles nicht verkennen lässt. Endlich legt sich auch diese Erregung, das Vorstellungsleben verödet, erstarrt bis auf die extensiv und intensiv eng begrenzten Bewegungen in der unmittelbaren Nähe der fixen Ideen, der Kreis des Interesses schrumpft bis auf diese letzten Reste der Regsamkeit (§ 79) zusammen und das Interesse selbst stirbt ab: der Kranke hat eigentlich nichts mehr zu erleben. Dass auch dieses letzte Stadium der Seelenkrankheit, in dem man *Verrücktheit* und *sekundären Blödsinn* zu unterscheiden pflegt, durch den Fortgang des somatischen Leidens bedingt wird, bedarf kaum der erneuerten Erwähnung. Auch die Heilung des Wahnsinnes kann nur allmählich geschehen, denn es handelt sich in ihr nicht um die einfache Reproduktion einer bloss verdunkelten, sondern um Reintegration einer durch somatische Einflüsse bedingten Vorstellungsmasse; plötzliche Genesungen werden mit Recht misstrauisch betrachtet. Die Heilung ist vollendet, wenn das normale Ich seine innere Wahrnehmung wieder aufnimmt und auch den Teil der Lebensgeschichte, in dem es unter der Herrschaft des abnormen Ich gestanden, sich aneignet. Findet der Kranke in dem Bilde seines früheren Ich nicht mehr sein Ichselbst heraus, so besteht die wiedererlangte Gesundheit darin, dass der Genesene sich selbst als krank gewesen weiss. Je weniger die völlige Wiederherstellung des ursprünglichen Ich gelingt, je mehr Bizarres das erneuerte Ich aus dem abnormen beibehält, um so grösser die Gefahr der Recidive, womit auch zusammenhängt, dass die Prognose sich verschlimmert, wenn das abnorme Ich dem normalen in höherem Grade ähnlich ist. Wahre Bildung und die von ihr unabtrennbare Selbstbeherrschung sind das beste psychische Schutzmittel vor Seelenkrankheit, freilich mehr durch ihren indirekten, als direkten Einfluss und ohne in der einen, wie in der anderen Beziehung somatischen Einwirkungen gegenüber einen Erfolg gewährleisten zu können. Wo hingegen die somatische Umstimmung bereits locker zusammenhängende Vorstellungskreise vorfindet, da kommt es leicht zu einem plötzlichen Bruche, und noch leichter zu einer allmählichen

Verfälschung: phantastische Gemüter, excentrische Köpfe disponieren bekanntlich zu psychischen Erkrankungen ganz besonders. Dasselbe gilt bekanntlich auch von der Leidenschaft, deren Entwickelungsgeschichte mit den Stadien der Seelenkrankheit eine auffallende Ähnlichkeit besitzt und bei der es bisweilen nur eines Stosses von Seite des Leibes her bedarf, um die Ähnlichkeit zur Identität zu erheben.[5])

Anmerkung 1. „Ich will sehen, wie mich die Geister heute behandeln", war ein Lieblingsausdruck Goethes. Bekannt ist Hegels Bezeichnung des Philosophierens als reines Spiel der Begriffe. Ist es einmal zu der Evolution der Vorstellungsmassen gekommen, dann hat die willkürliche Aufmerksamkeit des Ich bloss Polizei zu halten, d. h. den Andrang alles Störenden abzuwehren. An die Stelle der inneren Wahrnehmung durch das Ich tritt die Apperception der Vorstellungsmassen unter einander. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Dichter, wie der Denker ihr Bewusstsein fremden Thaten zum Schauplatze darleihen. Charakteristisch für das Unterbleiben der inneren Wahrnehmung sind die Klagen Seelengestörter über das Fremdwerden ihrer eigenen Gedanken, über das „Gemachtwerden ihrer Gedanken durch andere", über das Abgezogenwerden der eigenen Gedanken" u. s. w. Beispiele bei Krafft-Ebing, a. a. O. S. 14.

Anmerkung 2. Wenn wir uns in einem Gespräche mit Anderen träumen, so eignen wir das Zuhören, Aufmerken, Verstehen, Erstaunen u. s. w. dem eigenen Ich, das Denken, Reden dem Ich des Anderen an. Der Grund davon liegt in dem Mangel der Evolution des Ich einzelnen reproduzierten Vorstellungen gegenüber, während für die meist erst später zum Vorschein kommende Einwirkung derselben auf unser Vorstellungsleben die innere Wahrnehmung sich wieder einstellt. In ähnlicher Weise versetzt sich auch der Dichter unter die Gestalten seiner Dramas oder giebt einer derselben eine besondere Beziehung auf sein eigenes Ich; der Philosoph fühlt sein Ich in den Berührungen, in welche die Begriffe seines Systems mit denen anderer geraten u. s. w. Die Erinnerung an Goethe liegt auch hier besonders nahe.

Anmerkung 3. Zwei interessante hergehörige Fälle findet man bei Abel, Sammlung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben, Stuttgart 1787, II, S. 124 und III, S. 140 (vergl. auch § 44 Anm. 4). Einigermassen könnte man hier auch an den Schauspieler erinnert werden, aus dessen Leben sich die Stunden seiner künstlerischen Thätigkeit als Episoden abheben, die durch den Inhalt. Regsamkeitsgrad und Rhythmus des Vorstellungskreises seiner Rolle geschieden, selbst eines leisen Anklanges somatischer Differenzierung nicht ganz entbehren. Eine ernste Gefahr für die Behauptung des normalen Selbstbewusstseins kann in dieser Entfremdung des Schauspielers von dem eigenen Ich jedoch, von manchem Anderen abgesehen, schon darum nicht unmittelbar enthalten sein, weil der Vorstellungskreis der Rolle ein von aussen her angeeigneter ist, der zudem noch bei dem Wechsel der Rollen der inneren Kontinuität entbehrt. Dass in ihr gleichwohl, wenn auch nur entfernter Weise, der Keim einer Bedrohung der Seelengesundheit gelegen sein könne, zeigen so manche Mimenbiograpien (namentlich Biographien von Komikern). In entgegengesetzter Richtung könnte man wieder dem dramatischen Talente des Traumes das mimische Talent des Wahnsinns an die Seite stellen (§ 72).

Anmerkung 4. Höchst charakteristisch ist in dieser Beziehung auch die von Griesinger a. a. O. S. 270 mitgeteilte Krankengeschichte No. 40, wo eine

Kranke ihr abnormes Ich konstant mit der Phrase: „die Person von mir“ bezeichnete, während sie für ihr ursprüngliches Ich zwar den Namen des Ich beibehielt, es aber stets als etwas ihr ganz Fremdes behandelte. Vergl. überhaupt zu dem Ganzen Griesinger, § 26 und § 116, und Reil, a. a. O. S. 71 und 83. Ein oft citiertes Beispiel eines Zerfallens des Ich in eine Mehrheit fingierter Ichvorstellungen teilte Mauchart mit: a. a. O. III, S. 75. Hagen berichtet von einer Kranken, die, um sich aus der sie bedrängenden Verwirrung zu retten, sich in zwei Ich schied: das kranke des Leibes, das im Bette lag, und das gesunde des Geistes, das sich von der unerträglichen Last des Leibes getrennt hatte (Sinnest. S. 115). Von einer Zweiteilung des Ich bei vermeintlicher Teufelsbesessenheit berichtet auch Bastian, Beitr. S. 154. Der Name, den das fingierte Ich erhält, ist diesem meist zufällig. Schubert erzählt von einem Kranken, bei dem es bloss der Ehrenbezeugungen seitens eines anderen Kranken bedurfte, um seinem krankhaft gesteigerten Ich die Würde eines Königs zu verleihen (Gesch. d. S. S. 422); bisweilen mag auch ein Traum die Vermittelung übernehmen. Dieses zufälligen Zusammenhanges wegen ist auch allen Anekdoten kein Glauben zu schenken, welche von wirklichen Heilungen durch handgreifliche Widerlegung der besonderen Eigentümlichkeit des abnormen Ich berichten. Erwähnenswert erscheint es noch, dass schon die älteste Psychologie der Hebräer das charakteristische Merkmal des Wahnsinns in die Umtauschung der wirklichen Persönlichkeit in das Wahngebilde einer anderen fingierten versetzt hat (Delitzsch, a. a. O. S. 291).

Anmerkung 5. Mit uns übereinstimmend definierte Schopenhauer den Wahnsinn als Verlust des Gedächtnisses für den Lebensverlauf (W. a. W. I, S. 217). Auch in Hegels Erklärung der Verrücktheit als „Verharren des Subjektes in einer Besonderheit seines Selbstgefühles, die es nicht zur Idealität zu verarbeiten vermag“ (Enc. 408), klingt der Grundgedanke des Textes durch. Eine vorzügliche Schilderung der einzelnen Stadien der Seelenkrankheit vom psychologischen Standpunkte aus hat Schaller in seinem Handbuche der Psychologie gegeben. Auch Ahrens' Einteilung der Seelenkrankheiten nach der Analogie der verschiedenen Traumformen (a. a. O. I, p. 341 ff.) beruht auf einem psychologischen wohlberechtigten Grundgedanken. Unvereinbar hingegen ist unsere Theorie mit allen jenen Erklärungen der Seelenkrankheiten, die von einem unmittelbaren und unveräusserlichen Wissen des Geistes von sich selbst ausgehen (§ 20 u. § 109 Anm. 2). Der Widerspruch, der hierbei zum Vorschein kommt, dass dem Leibe jener Einfluss, der ihm in positiver Weise abgesprochen wurde, in negativer wieder eingeräumt wird (§ 109 Anm. 2), hört selbstverständlich damit nicht auf, dass man den Leib unter anderen Namen, wie etwa des Tellurismus, der Gattungsseele u. s. w., wieder einführt (Mehring, a. a. O. § 93). Den am Schlusse des Textes ausgesprochenen Gedanken, dass wahre Bildung dem Ausbruche psychischer Krankheiten entgegenarbeite, hat besonders Feuchtersleben in seinem trefflichen Büchlein: Zur Diätetik der Seele ausgeführt. Auf die Gefahr, mit der jede gewaltsame Lösung der Kontinuierlichkeit des Lebensganges die Seelengesundheit bedroht, hat Goethe mit der tiefsinnigen Bemerkung hingewiesen, dass in jeder grossen Trennung ein Keim von Wahnsinn liege, den nachdenklich auszubreiten und zu pflegen man sich wohl hüten müsse.

* Vergl. Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten für Richter und Ärzte, Wien 1855; Knop, Die Paradoxie des Willens oder das freiwillige Handeln bei innerem Widerstreben, Leipzig 1863; Spitta, Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den

psychischen Alienationen, 2. Aufl., Tübingen 1882 (s. dazu Ztschr. f. exakte Philosophie, Bd. XIII, S. 210); ferner Hohnbaum, Psychische Gesundheit und Irrsinn in ihren Übergängen, Berlin 1845; Leubuscher, Grundzüge zur Pathologie der psychischen Krankheiten, Berlin 1848; Wachsmuth, Allgemeine Pathologie der Seele, Frankfurt 1859; Neumann, Lehrbuch der Psychiatrie, Erlangen 1859; Schröder v. d. Kolk, Pathologie und Therapie der Geisteskrankheiten auf anatomischer und physiologischer Grundlage, Braunschweig 1863; Leidesdorf, Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, Erlangen 1865; J. A. Schilling, Psychiatrische Briefe, Augsburg 1866; Maudley, Die Physiologie u. Pathologie der Seele, deutsch von Böhm, Würzburg 1870; H. Emminghaus, Allgemeine Psychopathologie zur Einführung in das Studium der Geisteskrankheiten, Leipzig 1878; C. Dittmar, Vorlesungen über Psychiatrie, Bonn 1878; J. Weiss, Compendium der Psychiatrie, Wien 1881; Kräpelin, Compendium der Psychiatrie, Leipzig 1883; v. Krafft-Ebing, Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage, Stuttgart 1883, 4. Aufl. 1890; Meynert, Klinische Vorlesungen über Psychiatrie, Wien 1890; A. Fauser, Zur allgemeinen Pathologie und Pathogenese des Irreseins: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 47; Cullere, Die Grenzen des Irreseins, deutsch von O. Dornblüth, Hamburg 1890; Th. Güntz, Die Geisteskrankheiten, geschildert für gebildete Laien, Leipzig 1890; J. L. A. Koch, Spezielle Diagnostik der Psychosen, kurz dargestellt, Ravensburg 1890; — Kirn, Die periodischen Psychosen, Stuttgart 1878; v. Krafft-Ebing, Die Melancholie, Erlangen 1874; Ch. Roller, Zur Pathologie der Angst: Zeitschrift für Psychiatrie u. s. w. Bd. 36 (a. 1878); H. Laehr, Die Angst, Heft 58 der Berliner Klinik: Sammlung klinischer Vorträge; J. Macpherson, Mania and Melancholia: Journ. of ment. science, Bd. 37, No. 157 (a. 1891) S. 212 (s. dazu Pelman: Zeitschrift für Psychologie u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. III, S. 249 f.); J. Türkheim, Zur Pathogenese der Wahnideen, Inaugural-Dissertation, München 1879; O. Klinke, Über Zwangsreden: Allg. Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 48, S. 91; Th. Ribot, Der Wille, pathologisch-psychol. Studien, übersetzt von Th. Pabst, Berlin 1893; Hak-Tuke, Zwangsvorstellungen ohne Wahnideen: Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 97; J. L. A. Koch, Die psychopathischen Minderwertigkeiten, Ravensburg 1891 (s. darüber Peretti in Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. III, S. 78); Delbrück, Die pathologische Lüge und die psychisch abnormen Schwindler, eine Untersuchung über den allmählichen Übergang eines normalen psychologischen Vorganges in ein pathologisches Symptom für Ärzte und Juristen, Stuttgart 1891 (s. Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. d. Sinnerorg. Bd. III, S. 81); Magnan, Über die Geistesstörungen der Entarteten, deutsch von Möbius, Leipzig 1892 (s. Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik, 1. Jahrg. S. 72); Meynert, Über Fortschritte im Verständnis der krankhaften psychischen Gehirnzustände, Wien 1878; J. Weiss, Die cerebralen Grundzustände der Psychosen, Stuttgart 1880; Flechsig, Die körperlichen Grundlagen der Geistesstörungen, Leipzig 1882; C. Wernicke, Über den wissenschaftlichen Standpunkt in der Psychiatrie, Berlin 1880; E. Hitzig, Ziele und Zweck der Psychiatrie, Zürich 1876; Westphal, Psychiatrie und psychiatrischer Unterricht, Festrede, Berlin 1880; Erlenmeyer, Wie sind die Seelenstörungen in ihrem Beginn zu behandeln? Neuwied 1863; J. L. A. Koch, Psychiatrische Winke für Laien, Stuttgart 1880; Scholz, Die Diätetik des Geistes, 2. Aufl., Leipzig 1891.

S. weiter Emminghaus, Die psychischen Störungen des Kindesalters, Tübingen 1878 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVI, S. 83); Moreau,

Der Irrsinn im Kindesalter, deutsch von Galatti, Stuttgart 1889; Chr. Ufer, Geistesstörungen in der Schule, ein Vortrag, Wiesbaden 1891 (s. Zeitschrift für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Bd. III, S. 244); Sollier, Der Idiot und der Imbicille, deutsch von P. Brie, mit einem Vorwort von Pelman in Bonn, Hamburg 1891; Chr. Ufer, Das Wesen des Schwachsinns, ein Vortrag, Langensalza 1892; Séguin, Traitement moral, hygiène et education des idiots et des autres enfants arriérés, Paris 1846; Percz, Le trois premières années de l'enfant, Paris 1888; Chr. Ufer, Nervosität und Mädchenerziehung in Schule und Haus, Wiesbaden 1890; A. Key, Schulhygienische Untersuchungen, in deutscher Bearbeitung herausg. von L. Burgerstein, Hamburg 1889; L. Strümpell, Die pädagogische Pathologie, 2. Aufl., Leipzig 1892; G. Siegert, Das Problem der Kinderselbstmorde, Leipzig 1893 (Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VI, S. 79).

Siebentes Hauptstück.

Vom Denken.

§ 117. Begriff des Denkens.

Die Untersuchungen des vorigen Hauptstückes betrafen eine Vorstellung, welche den Anspruch erhebt, nicht als Vorstellung im Sinne des Vorgestellten, sondern als Vorstellung des Vorstellenden, ja als der Vorstellende selbst zu gelten. Ein einigermassen ähnliches Problem liegt uns auch in diesem Hauptstücke vor. Jene Vorstellungsverbindungen, welche ihren Ursprung aus dem Denken nehmen, behaupten nämlich den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, der ihre Entstehung der zufälligen Verschmelzung infolge der Gleichzeitigkeit in einem bestimmten Subjekte weit entrückt. Das Urteil: A ist B, hat, wenn es denkend gefällt wird, die Bedeutung, dass mit der Setzung des A auch B notwendig und überall gesetzt sei; die Psychologie hingegen kennt keine andere Verbindung der Vorstellungen, als durch Verschmelzung, und keinen anderen unmittelbaren Grund der Verschmelzung, als Gleichzeitigkeit (§ 49 und § 57); dass aber die Vorstellung A mit der Vorstellung B gleichzeitig ist, ist für die Vorstellungen selbst zufällig und wo es geschieht, in seiner Wirkung immer nur auf das Vorstellungsleben des einzelnen Subjektes beschränkt. Der nächste Versuch, sich dem Dilemma zu entziehen: entweder den logischen Charakter des Urteils oder dessen psychologischen Ursprung aus zufälligen Begegnungen der Vorstellungen aufzugeben, bestand, ganz analog zu der angestrebten Lösung des Problems der Ichvorstellung, darin, die Formen des Denkens

aus den Formen des Erkenntnisvermögens, wie das Ich aus der Selbstabspiegelung des Geistes abzuleiten, so dass, wie die Ichvorstellung in materieller, die Denkform in formeller Beziehung den ursprünglichen Besitz des Bewusstseins abzugeben bestimmt wäre. Allein diesen Weg zu betreten, warnen uns nicht bloss die Erfahrungen, die uns im vorigen Hauptstücke nötigten, den Weg zum Vorstellenden von den Vorstellungen aus zu nehmen (§ 109 Anm. 2), sondern ganz besonders der Rückblick auf das fünfte Hauptstück, wo der Schein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der beiden Anschauungsformen seinen Erklärungsgrund schliesslich nicht in einem apriorischen Besitze des anschauenden Subjektes, sondern in der besonderen Eigentümlichkeit der qualitativen Verhältnisse der Empfindungen gefunden hat. Mit diesem Resultate ist uns offenbar auch hier der Weg vorgezeichnet, den wir einzuschlagen haben: er ist nicht die breite Heerstrasse von den allgemeinen, dem Subjekte immanenten apriorischen Formen zu den einzelnen Akten ihrer Bethätigung, sondern der schmale Pfad von der Qualität der einzelnen Vorstellungen zu der durch diese bedingten Gleichzeitigkeit, und von der Gleichzeitigkeit zu der Verschmelzung. Von diesem Standpunkte aus giebt es für uns keinen anderen Grund der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Vorstellungsverbindungen, als den besonderen Inhalt der verbundenen Vorstellungen, und wir vermögen von ihm aus das Denken nicht anders zu definieren, als jenes Verbinden und Trennen der Vorstellungen, das seinen Grund hat lediglich im Inhalte der betreffenden Vorstellungen selbst. Dass die hiermit gesteckte Aufgabe: die positiven und negativen Verbindungen der Vorstellungen ausschliesslich aus dem Inhalte derselben abzuleiten, mit den Hilfsmitteln unserer Psychologie zu lösen sei, darüber kann uns kein Zweifel entstehen, da wir bereits bei der unmittelbaren Reproduktion eine Gleichzeitigkeit und Verschmelzung kennen gelernt haben, für welche lediglich die qualitativen Beziehungen der Vorstellungen massgebend geworden sind (§ 70 und § 74). Jenem Zug des Denkens nachzuforschen, der überall dahin geht: subjektive, historische Verschmelzungen in objektive, logische Verbindungen umzusetzen, bedürfen wir keiner Appellation an einen über den Vorstellungen schwebenden Verstand, sondern die Vorstellungen folgen ihm, indem sie dem Zug ihrer eigenen Qualitäten folgen. Vorstellungen, die zueinander gehören, kommen zusammen, wie Menschen einander finden, deren Eigenart sie gegenseitig aneinander verweist, und wie nicht das Schicksal den Menschen, sondern der Mensch sein Schicksal hat, so hat nicht der Verstand die Vorstellungen, sondern haben die Vor-

stellungen den Verstand. Diese den Vorstellungen durch ihre eigenen Qualitäten vorgezeichneten Bahnen ihnen freizuhalten, d.h.den störenden Einfluss der Verschmelzungen ab- und die Vorstellung selbst festzuhalten — dazu bedarf es allerdings eines bestimmten Begehrens und insofern ist das Denken kein zufälliges unwillkürliches Phänomen; aber der Zug der Spontaneität, der dem denkenden Ich aus dem Wollen zu denken entspringt (§ 108), ist keine Spontaneität des Verstandes. In meinem Denken liegt an sich noch keine Spontaneität, wenn ich mich auch in dem Wollen zu denken spontan fühle, ja man kann sagen: ich muss willkürlich denken, damit unter meinem Gedanken keine Willkür herrsche. Wer seine Vorstellungsverbindungen so beibehält, wie sie eben geworden sind, der denkt nicht, wie denn umgekehrt alles Denken des Mutes bedarf, Gegebenem entgegenzuarbeiten, daher Trägheit überall, wo sie besteht, die Mutter der Thorheit ist. Die denkende Verbindung der Vorstellungen giebt, wenn unmittelbar vollzogen, das Urteil, wenn vermittelt, den Schluss und hat in beiden Fällen die Zurückführung der Vorstellung auf ihren reinen Inhalt, d. h. die Loslösung derseben von allem, was ihr zufälliger Weise anhaftet, also die Umwandlung der Vorstellung in den Begriff, zu ihrer Voraussetzung. Alles Denken ist Urteilen, das denkende Urteil aber geht den Begriffen nach, und insofern erscheint es gerechtfertigt, in der Psychologie des Denkens von der Erklärung des Begriffes auszugehen.

Anmerkung. Der Charakter des Denkens ist Allgemeinheit und Notwendigkeit. Stellt man an Jemanden die Anforderung zu denken, so verlangt man von ihm, dass er sich über den individuellen Standpunkt seiner zufälligen Verschmelzungen zu der allen gemeinsamen Region der reinen, weil von allem Subjektiven gereinigten Vorstellungen erhebe. Darum sagt man wohl auch, das Denken identifiziere die Einzelnen, während das Empfinden, Fühlen, Begehren, Erinnern u. s. w. sie differenziere, und darum gilt das Denken als kalt, streng und pietätlos, weil es scheidet, was Gewohnheit und Geschichte zusammenfügten (§ 74). Dafür entschädigt das Denken freilich wieder, indem es unerschütterliche Gewohnheiten (judiziöses Gedächtnis, § 83) und ebenso feine als tiefe und reiche Gefühle stiftet. Geht dem Denken auch dadurch, dass es den qualitativen Beziehungen der Vorstellungen mit unerbitterlicher Strenge nachfolgt, die heitere Ungezwungenheit des sich selbst überlassenen Spieles der Vorstellungen ab, so gewinnt es andererseits dadurch wieder einen Zug eigentümlicher Heiterkeit, dass es von der Unruhe und dem Wechsel nicht nur der Gefühle und Begierden, sondern auch der Meinungen und Ansichten befreit.

Die Geschichte des Begriffes des Denkens greift gleich jener des Empfindens (§ 32 Anm.) und der Vernunft weit über die Grenzen der Psychologie hinaus. Die ersten psychologischen Erklärungen des Denkens tragen noch ganz das Gepräge des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von Verstand und Sinnlichkeit an sich und kleiden sich darum in Formeln, deren psychologische Bedeutung nicht sogleich einleuchtet, wie etwa in die Fragen über die Identität des

νοῦς und der ψυχή (§ 9 und § 16), über Immanenz des νοῦς im Blute (§ 32 Anm.) u. s. w. Das Erste, was hierbei zum Vorscheine kam, scheint die Anerkennung der Allgemeinheit gewesen zu sein, die dem Denken bezüglich seines Objektes der Empfindung gegenüber zukommt, an die sodann seitens der Erkenntnistheorie die Identifizierung der Allgemeinheit mit der Wahrheit, seitens der Metaphysik die Identifizierung mit dem Sein leicht angeknüpft werden konnte. Bei den Sokratikern kommt zu dem Gegensatze des Denkens zur Empfindung noch der zu der blossen Meinung (δόξα) hinzu; bei Plato vereinigt infolgedessen das Denken den Charakter des Allgemeinen mit dem des Ruhenden und Bleibenden. Aristoteles unternimmt es, der metaphysischen Stellung des Begriffes die psychologische Basis zu gewinnen, über deren Bestimmung Plato so auffallend leicht hinausgegangen war. Die Art und Weise, wie Aristoteles in dieser Beziehung Verstand und Sinnlichkeit voneinander abzugrenzen bemüht ist, ohne dabei zu einem festen Resultate zu gelangen, ist von besonderem Interesse. Der Sinn hat es mit dem Einzelding (der σάρξ), der Verstand mit dem Begriffe, der Form, die das Wesen des Einzeldinges ausmacht (dem τὸ σαρκὶ εἶναι), zu thun. Da aber auch der Sinn nicht den Stoff, sondern nur die Form in sich aufnimmt (§ 32 Anm.), so muss schon in der Sinnlichkeit etwas vom Verstande enthalten sein (de an. III, 4, § 7 u. § 8). Der Verstand vereinigt das Vereinzelte und fasst es zusammen, aber Vereinzeltes zusammenzufassen, ist unter anderem auch eine der Funktionen des Gemeinsinnes (§ 33 Anm. 2), der sogar in dieser Beziehung dem Tiere den Verstand vertritt. Der Verstand ist an sich irrtumlos, aber gerade dasselbe muss Aristoteles auch dem Sinne in der Sphäre seiner eigentümlichen Thätigkeit zuerkennen (§ 103 Anm. 2). Der Verstand bedarf keines körperlichen Organes und stammt, wenigstens in seinem Hauptteile, von aussen her; aber wenn der Verstand vom Leibe unabhängig ist, dann passt er nicht unter die Entelechiendefinition der Seele (§ 20 Anm.). Die ganze Untersuchung scheint beinahe auf die einfache Anerkennung der Heterogenität beider Seelenteile hinauszulaufen (Magn. Mor. I, 35, § 5), zu der aber wieder die bekannte Bemerkung nicht stimmt, dass, wo eine bestimmte Klasse von Empfindungen ausfällt, auch das betreffende Bedenken ausfalle (de an. III, 12, § 4, die Stelle ist korrupt, wir lesen sie in Übereinstimmung mit Weisse, a. a. O. S. 337). Ohne den Wert mancher feinen Detailbeobachtung zu verkennen (wie z. B. dass der Verstand Leichteres nach Schwierigem umsobesser erkenne, was bei dem Sinne umgekehrt der Fall sei), kann doch nicht geleugnet werden, das jede Grenzlinie, die A. zu ziehen versucht, sich ihm unter der Hand wieder verwischt, und dass A. vergebens eine platonische Unterscheidung in ihrer Konsequenz aufrecht zu erhalten strebt, nachdem er sie im Principe geleugnet hat. Die Aristotelische Auffassung begegnet uns auch in der arabischen Philosophie des zehnten Jahrhunderts unter der Wendung, dass der Verstand die von der Materie der Dinge abstrahierten Formen seinem eigenen Wesen dadurch einbildet, dass ihnen nunmehr die Substanz der Seele als Materie dient (Dieterici, a. a. O. S. 100). Die Aristotelische Unterscheidung des Verstandes von der Sinnlichkeit erhielt sich, wenn auch von den bekannten Streitigkeiten der Scholastik mannigfach berührt, bis in späte Zeiten. Melanchthon fasst sie in seiner Schilderung des Sinnes kurz zusammen: *sensus versatur circa singularia, non universalia, nullas habet notitias innatas, non actus reflexos: non judicat* l. c. p. 205).

Eine neue Formulierung des Gegensatzes von Verstand und Sinnlichkeit beginnt mit Leibniz. Der englisch-französische Sensualismus hatte geglaubt,

die Grenzlinie beider dadurch aufheben zu können, dass er das Urteil zur blossen Wahrnehmung der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung herabdrückte. Dies war schon bei Hobbes der Fall (§ 110), Locke konnte sich einzelner Anklänge dieser Auffassung nicht erwehren, bei Condillac vollends ist die Identität von Urteil und Wahrnehmung bereits klar vollzogen, indem das Urteil als ein *appercevoir* und dieses als ein Empfinden definiert wird (Tr. des sens. Extr. rais. p. 209). Dieser in der That ziemlich flachen Herabsetzung des Denkens hoffte Leibniz — auf Descartes zurückgreifend — dadurch entgegenarbeiten zu können, dass er den Verstand als das Vermögen der klaren, weil unbildlichen, Erkenntnis der Sinnlichkeit, als dem Vermögen der verworrenen Erkenntnis, vor- und entgegen setzte. Das diese Unterscheidung, deren Hauptverdienst wohl allein in der Wahrung des rein psychologischen Standpunktes gelegen ist, ihrem Zwecke zu entsprechen nicht vermochte, liegt auf der Hand. Die Sinnlichkeit zum Erkenntnisvermögen emporschrauben, ist eine Konzession an den Sensualismus, die das intellektuelle Princip selbst preisgiebt; ihrer Erkenntnis aber, wenn man sie einmal zulässt, den Charakter der Klarheit zu Gunsten des Denkens abzusprechen, geht in keiner Weise an und kann höchstens als Ausdruck eines der Wahrnehmung abgewandten Zeitalters begriffen werden (schon Melanchthon verteilte die beiden Charakteristiken geradezu umgekehrt, l. c. f. 206).

Die dritte Periode beginnt mit Kant. K. verlegte den Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand in den Antagonismus von Rezeptivität und Spontaneität (oder wie es einmal auch heisst: von Form und Regel, Kr. d. r. Vern. II, S. 113) und brachte durch das bekannte, alle Vorstellungen möglicherweise begleitende: Ich denke, das Denken mit der Apperception in unmittelbaren Zusammenhang (§ 110 Anm.). Allein mit seiner Rezeptivität der Sinnlichkeit konnte es K. ebensowenig genau nehmen, als einst Aristoteles mit seiner Leidenheit des Sinnes (§ 32 Anm.), da ja K. selbst der Sinnlichkeit in Bezug auf die reine Anschauung die Formgebung, also eine die blosse Rezeptivität weit übersteigende Funktion zugewiesen hatte. Das Bewusstsein der Unhaltbatkeit dieser Unterscheidung war es wohl auch, was K. dazu brachte, den ganzen Gegensatz wieder in Frage zu stellen und durch die Vermittelung desselben einen für die spätere Philosophie massgebend gewordenen Standpunkt anzubahnen. An einer viel zitierten Stelle der Kritik der r. Vern. wirft Kant den Gedanken „einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes“ auf (II, S. 28); wiederhohlt erinnert er an den rein empirischen Ursprung unseres Begriffes der Sinnlichkeit (ebenda S. 31 u. bes. S. 209), ja in der Kritik der Urteilskraft erhebt er sich geradezu zu dem, wenn auch nur problematischen Gedanken eines anschauendan Verstandes („einer völligen Spontaneität der Anschauung“, W. W. IV, S. 297) und der damit korrespondierenden intellektuellen Anschauung (ebenda S. 301).

Damit wären wir nun an einem jener Höhepunkte der Geschichte der neueren Philosohie angelangt, an denen die Kant'schen Kritiken so reich sind. Kant hatte durch seine Amalgamisierung des Denkens mit dem Ich das Ich zur reinen Spotaneität erhoben, ihm aber merkwürdigerweise dadurch, dass er es der Anschauung des inneren Sinnes entrückte (§ 110 Anm.), die Möglichkeit des Erkanntwerdens entzogen. J. G. Fichte acceptierte das eine, lehnte aber das andere ab. Dass das Denken allein keine Bürgschaft für die Realität des Gedachten zu übernehmen im stande sei, — das stand nach Kants klassischer Widerlegung des ontologischen Beweises auch für Fichte fest. Um so will-

kommener aber musste ihm jener Ausweg erscheinen, den Kant in dem anschauenden Denken, wenn auch nur problematisch, offen gelassen hatte, das, weil seinen Gegenstand produzierend, der Realität desselben gewiss ist. Dem reinen Ich, das nun an die Spitze der Philosophie zu treten bestimmt war, die zweifellose Realität zu gewinnen, bot sich von selbst in der Erhebung desselben zum Gegenstande der intellektuellen Anschauung die Auskunft dar. Dazu aber eignete sich wieder das reine Ich ganz vorzüglich, denn das reine Ich ist ja eben nichts, als die absolute und, weil absolute, in sich zurückgehende Thätigkeit. Eine reine Thätigkeit sodann kann, so scheint es, nicht anders gedacht werden, als durch das Thun im Denken selbst: die in sich selbst rückgängige Thätigkeit, „durch die das Ich für sich wird“, wirklich zu denken, muss ich dieselbe in meinem Denken vollziehen — und dieses Anschauen meiner selbst in dieser reinen Thätigkeit ist die intellektuelle Anschauung („Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gäbe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen.“ Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre W. W. I, S. 463 . . . . „Das Ich als intellektuelle Anschauung steht am Anfange, das Ich als Idee am Ende der Wissenschaftslehre, jenes ist nur für den Philosophen, dieses für das Ichselbst vorhanden, jenes hat nur die Form der Ichheit: das in sich zurückgehende Handeln zum Gegenstande, dieses ist das Vernunftswesen selbst, insoferne es teils die allgemeine Vernunft in sich aufgenommen und dadurch aufgehört hat, Individuum zu sein, teils insoferne es die Vernunft auch ausser sich in der Welt realisiert hat.“ Ebenda S. 515). Mit der intellektuellen Anschauung schien also der theoretischen Philosophie jener feste Boden gewonnen worden zu sein, den ihr zu unterbreiten Kant in seltsam ängstlicher Weise gezögert hatte; es erhielt durch sie aber auch das Sittengesetz, das eben absolute Thätigkeit fordert, seine volle Garantie. Dieselbe Stellung behält die intellektuelle Anschauung auch bei Schelling, nur dass mit der allmählichen Potenzierung des ganzen Standpunktes auch der Inhalt der intellektuellen Anschauung potenziert wird. Hatte Fichte nämlich in der intellektuellen Anschauung die unmittelbare Gewährleistung der Realität des reinen Ich gefunden, so konnte Schelling von ihr mit gleichem Rechte die Gewährleistung des Absoluten erwarten, nachdem er die von Fichte prätendierte Identität des Denkens mit dem Gedachten innerhalb des Ich zu jener des Denkens und Seins an sich gesteigert hatte. (Es giebt einen Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eines sind. Zu diesem Punkte erhebt man sich durch die intellektuelle Anschauung, welche dem Schwachen zugänglich zu machen gar keine Verpflichtung stattfindet . . . . . . „eine Anschauug, in der vom empirischen Subjekte mehr nachbliebe, als die allgemeine Form der reinen Subjekt-Objektivität und die etwa auf Anschauen seiner selbst ginge, wäre keine intellektuelle Anschauung.“ Darstellung a. d. Syst. d. Philos. § 2). Dabei setzt sich die Amphibolie der intellektuellen Anschauung bei Fichte, der gemäss diese bald den das Bewusstsein begründenden Akt des Sichsetzens, bald wieder jenes Thun bedeutet, durch welches dieser Akt zum Bewusstsein erhoben wird, auch auf Schelling fort, indem auch Sch. die intellektuelle Anschauung zunächst als der an sich weder willkürliche, noch notwendige Akt der Konstituierung des Bewusstseins gilt, dann aber wieder den willkürlichen Akt bezeichnet, der diesen Akt zum Objekt macht, und so eine intellektuelle

Anschauung zweiter Potenz abgiebt (ebenda § 4. Vergl. Erdmann, Entw. d. deut. Spec. seit Kant I, S. 611 u. II, S. 139). Hegel gebührt das Vedienst, die intellcktuelle Anschauung entschieden zurückgewiesen und die Forderung, sich durch einen absolut freien Akt auf ihren Standpunkt emporzuschwingen, als Willkür bezeichnet zu haben (Enc. § 64 Anm.). Ob aber sein Denken, insofern es ein unmittelbares Erkennen und Erfassen des Seienden sein soll, nicht selbst den Charakter einer intellcktuellen Anschauung an sich trägt, mag fraglich bleiben. Hegel selbst nimmt wenigstens keinen Anstand, es ein übersinnliches Anschauen zu nennen, und von einem „anschauenden Verstande“ zu reden (Log. W. III, S. 332 u. 28; vergl. Thilo, a. a. O. S. 26). Die neuere Philosophie hat die Dunkelheit der intellektuellen Anschauung dazu benutzt, um sie durch alles Mysteriöse bestätigt und aus ihr alles Mysteriöse erklärbar zu finden. Stahl schrieb ihr ausser der Schöpfung des Bewusstseins auch die Weissagung und Devination (Rechtsph. 2. Aufl. II, S. 499), I. H. Fichte die Gesichte des Hellsehens zu (Anthr. S. 354); Schelling selbst hatte sie mit der Begeisterung des Künstlers mindestens nahezu identifiziert. Auch Schopenhauer, sonst ein arger Gegner der intellektuellen Anschauung, fällt ihr doch in seiner „Kontemplation“ anheim, in der „das Subjekt als reines Subjckt, mit dem kontemplierten Objekt, als reinem Objekte in dem Willen als Ding an sich zusammenfallen soll“, ja seine eingehende Beschreibung der Kontemplation könnte am Ende als Anleitung zur intellektuellen Anschauung genommen werden. (Welt a. V. I, S. 203 ff.). Hält man sich bloss an den Wortlaut, so könnte man allenfalls noch hinzufügen, dass ja auch schon Platons Denken den Charakter einer intellektuellen Anschauung an sich trägt, da ihm die Idee durchweg als Bild, das Denken als Schauen gilt, und er infolgedessen ganz unbefangen von einer τοῦ ὄντος ϑέα reden kann (Resp. VII, p. 525 A). Schon aus dieser historischen Skizze geht hervor, dass die intellektuelle Anschauung mit in die Reihe jener Fiktionen gehört, welche der Psychologie die Zumutung aufbürden, die Metaphysik aus Verlegenheiten zu retten, vor denen die Psychologie sie zu warnen nicht in die Lage gekommen war. Für die Metaphysik, die es mit der Frage der Realität zu thun hat, bleibt die Berufung auf die Anschauung immer der kürzeste und bequemste Weg, das Dass und Was der Realität nachzuweisen. Der alte Realismus verwies bezüglich der Realität des Aussendinges einfach auf die sinnliche Anschauung; Fichte übertrug die Realität vom Objekt auf das Subjekt, Schelling von beiden auf das Absolute, aber der eine wie der andere vermochte das Was seines Realen nicht anders zu bestimmen, als durch den Appell an eine intellektuelle Anschauung; Kant aber, der weder von dem Dinge, noch dem Ich an sich etwas zu wissen begehrte, konnte die intellektuelle Anschauung als problematisch stehen lassen. Wie es sich nun auch mit der psychischen Gegebenheit der intellektuellen Anschauung verhalten mag, worüber als Thatsache immer nur die Beobachung entscheiden kann, so viel ist doch offenbar, dass sie nie das zu leisten vermag, was man von ihr auf diese Weise erwartet; die Realität als solche kann nie angeschaut werden, denn die Anschauung giebt immer nur Erscheinungen. Fichte hätte ebenfalls sagen können: die intellektuelle Anschauung biete uns die Erscheinung dar einer reinen, in sich zurückgehenden Thätigkeit, aber dieses Phänomen für die Erkenntnis der Substanz des Ich zu nehmen, war ein Empirismus, um gar nichts minder unbefangen, als jener des alten Realismus, der, was er sah und hörte, für das Ding selbst nahm. Mag der Inhalt der intellektuellen Anschauung noch so sublim sein: dass das Sein mit dem Denken identisch sei,

kann so wenig angeschaut werden, als dass der eine Stein näher liegt, als der andere, sondern ist und bleibt Sache des Urteils, welches sich dadurch eine Art von Evidenz anmasst, dass es sich für blosse Anschauung ausgiebt. Fragen nach der Realität lassen sich nicht durch Anschauungen erledigen, sondern das Gebiet der Anschauungen bleibt auf das Phänomen abgegrenzt, das Reale aber steht hinter dem Phänomen. Eben darum ist auch alle Anschauung der Täuschung ausgesetzt, und die intellektuelle Anschauung dürfte sich nicht unter ihr *genus proximum* stellen, wenn sie das Privilegium für sich in Anspruch nehmen wollte, der Region der Illusionen und der Hallucinationen völlig entrückt zu sein. Diese Auffassung wird dadurch wesentlich bestärkt, dass die intellektuelle Anschauung nicht das Gemeingut aller, sondern, gleich dem Hellsehen und Metallfühlen, nur als die Prärogative einzelner Bevorzugter und auch dieser nur in jenen exstatischen Momenten gelten soll, die nach Schellings Versicherung jeder Schilderung spotten. Dass endlich auch die Aussagen dieser wenigen Auserlesenen über den Inhalt ihrer Anschauungen stark auseinandergehen, vermehrt die Zahl der Verdachtsgründe, denn während, wie bereits erwähnt, Fichte das reine Ich, Schelling das Absolute geschaut und Schoppenhauer den Willen an sich kontempliert hatte, bezeichnete Krause den Gott, der Gott ist, Klein den Gott, der mit der Vernunft identisch ist, Stahl vollends den Gott des Christentums als den Gegenstand ihres innerlichen Schauens. Will man sich bei diesen Versuchen, Spekulationen auf Anschauung zu gründen oder vielmehr durch diese zu ersetzen, noch die Erinnerung an Kant wach erhalten — nun dann vergesse man auch nicht der derben Abfertigung, die Kant bei einer ähnlichen Veranlassung Schlosser hat zu teil werden lassen (Über den vornehmen Ton i. d. Phil. W. W. I, S. 622).

Kehren wir von der intellektuellen Anschauung zu der nachkantschen Geschichte des Begriffes des Verstandes zurück, so haben wir zunächst drei unter einander zusammenhängende Erscheinungen hervorzuheben: die erweiterte Auffassung des Denkens, die Herabsetzung des Verstandes unter die Vernunft und das Postulat des reinen Denkens. Die beiden ersten Punkte treten bei Hegel besonders deutlich vor. Hegel nimmt nämlich das Denken in einem weiteren und einem engeren Sinne. In weiterer Bedeutung gilt ihm das Denken (in seiner Identität mit der Freiheit) als das Princip, als die allgemeine Substanz des Geistes, als dessen unvermischte Selbstheit (Enc. § 11 u. Zus. S. 46) und liegt als solche allen Entwickelungsstufen des Geistes: dem Gefühle, der Anschauung, Vorstellung u. s. w. zu Grunde, so dass es selbst im Schlafe fortbesteht (Enc. § 396, Zus. S. 111). Im engeren Sinne bildet das Denken eine „unterschiedene Form“ des subjektiven Geistes, und die Art und Weise, wie Hegel diese Entwickelungsstufe näher bestimmt, führt zu dem zweiten Punkte und damit eigentlich über Hegel zurück. War nämlich die vorkantsche Psychologie bemüht, die Sinnlichkeit vor dem Verstande möglichst tief herabzusetzen, so wiederholte die nachkantsche Psychologie diese Erniedrigung bezüglich des Verstandes gegenüber der Vernunft und kam auf diesem Wege zu einer förmlichen Verachtung des Verstandes, die vielleicht als eine Art von Rache für die Zurücksetzung gelten kann, welche die Vernunft von dem sich mit seinen Kategorien breitmachenden Verstande bei Kant zu erdulden gehabt hatte. Dies zeigt sich schon bei J. G. Fichte, der den Verstand als das ruhende, unthätige (und man weiss, was Unthätigkeit in dem Systeme der Agilität zu bedeuten hat), die Produkte der Einbildungskraft fixierende Vermögen bezeichnete und die Be-

griffe des Verstandes als „die in ihrer Ruhe aufgefasste innere Thätigkeit“ definierte (Neue Darstellung von 1779, W. W. VII, S. 533). Bei Hegel scheint das Zurückbleiben des Verstandes hinter der Vernunft so ziemlich die Distanz bezeichnen zu sollen, die Hegel von Kant trennt. Der Verstand ist das Bewusstsein, dass der Gegenstand Erscheinung, seine Reflexion in sich dagegen ein für sich seiendes Inneres und Allgemeines ist (Enc. § 422); seine Thätigkeit geht demnach lediglich dahin, seinem Inhalte die Form jener abstrakten Allgemeinheit zu verleihen, die doch wieder selbst nur als Besonderes bestimmt werden kann und muss (ebenda § 80 Zus.). Eben darum haben die Bestimmungen des Verstandes die Merkmale der Subjektivität und Beschränktheit, und zwar letzterer sowohl im Verhältnisse zu einander, als zum Absoluten (ebenda § 25 u. 28 Zus.). Der Verstand hat vor sich eine doppelte Welt: die der Erscheinung und die des Allgemeinen, d. h. des die Erscheinung beherrschenden Gesetzes; jene für sich fällt der inneren Wahrnehmung anheim, in dieser befriedigt er sich selbst. Aber dieser Gegensatz ist wieder kein wahrhafter, denn das Gesetz ist nur die allgemeine Darstellung der Erscheinung, und die Erscheinung das sich im Konkreten darstellende Gesetz, und der Verstand besitzt in dem Gesetze wohl ein Wahres (das Allgemeine der gegenständlichen Welt), aber nicht das Wahre (das Wahre an sich); das Gesetz ist wohl „das ruhige Abbild der Welt“, die Kraft aber, die unter dem Gesetze wirkt, kennt der Verstand nicht (Rosenkranz, a. a. O. S. 219). So kommt denn Hegel am Ende seiner Encyclopädie dazu, den Gegensatz von Vernunft und Verstand dahin zu bestimmen, dass den Gegenstand jener das An-und-für-sich-bestimmte, die Identität von Inhalt und Form, Allgemeinheit und Besonderheit bildet, während für diesen Inhalt und Form einander gleichgültig sind, und Allgemeines und Besonderes, das leere Ansich und die von aussen herankommende Bestimmtheit auseinandertreten (§ 467 Zus.). Dieser Umstand nun, dass das vernünftige Denken sich über das bloss verständige dadurch erhebt, dass es sich seinen Inhalt selbst giebt, leitet auf den dritten Punkt. Im „reinen Denken“ stossen wir auf einen jener Begriffe, durch welchen Fichte über Kant, wie später Hegel über Schelling hinauszukommen hoffte. Unter den Anklagepunkten nämlich, die Fichte gegen die Kritik der r. Vernunft erhob, nahm der Vorwurf eine hervorragende Stelle ein, dass Kant über den Standpunkt der gemeinen Logik nicht hinausgekommen sei, welcher das Denken, weil sie es nur anschaut und nicht selbst denkt, lediglich als Faktum des Bewusstseins, als Objekt der Wahrnehmung gelten kann (Transc. Log. W. W. I, S. 321 f.). Über diese untergeordnete Auffassung sich zu erheben, stellte Fichte an das Denken die Anforderung, sich selbst zu denken, d. h. nichts Fremdes, sondern sich selbst zu seinem Objekt zu machen, und dieses Denken, das nichts als sich selbst denkt, bezeichnete er sodann als das höhere, reine Denken. Von Fichte aus setzt sich der Begriff des reinen Denkens auf Hegel fort. Das reine Denken, mit dem die Hegelsche Logik es zu thun hat, besitzt keinen anderen Inhalt, als den ihm selbst angehörigen und von ihm hervorgebrachten: „den immanenten Inhalt der formbildenden Bestimmungen“ (Enc. § 24, Zus. 2 u. § 467, Zus. S. 357; W. W. VI, 1, S. 49) und ist, weil keines bestimmten Gegenstandes Denken, eben das Allerrealste, das Sein selbst (Log. W. W. III, S. 67), oder, nach einem Worte Daubs: „der reine Guss und Fluss, noch ganz durchsichtig und ungetrübt“ (a. a. O. S. 319). In dem reinen Denken werden nun die Kategorien, bei Kant noch blosse Denkformen des Subjektes, zugleich auch die Bestimmungen der Gegenstände selbst (Enc. § 42, Zus. 3), in ihm wird der Gedanke zur Sache (ebenda

§ 465), ja zum Ansich des Dinges (ebenda § 41, Zus. 2). Streng genommen, hat es stark den Anschein, dass das reine Denken in einer gewissen Beziehung bloss dazu bestimmt ist, die intellektuelle Anschauung abzulösen oder zu ergänzen, und dass die Erhebung des Subjektes zu dem einen, wie dem anderen lediglich auf einem freien, willkürlichen Akte des Subjektes beruht. Vom psychologischen Standpunkte aus muss es in der That zugegeben werden, dass das Denken unter anderem auch sich selbst zu seinem Objekt machen könne, ja dass dies alle jene längst gethan haben, die über das Denken philosophierten; es ist aber andererseits eine starke Selbsttäuschung, zu meinen, dass man mit dieser Selbsterfassung des Denkens über das Gebiet der psychischen Phänomene hinausgekommen sei. Das Denken wird dadurch nicht höher und nicht reiner, dass es statt den Begriff der Kausalität sich selbst denkt, und was wir von dem einen, wie von dem anderen Denken wissen, ist und bleibt Sache der inneren Wahrnehmung. Leer von allem bestimmten Inhalte ist auch das reine Denken nicht, weil ein Denken, das nicht eines Gedachten Denken wäre, nach des alten Tiedemanns schlagendem Worte: kein Denken, sondern nur die Grimasse des Denkens wäre. Das reine Denken ist nur die allegorische Personifikation des reinen Begriffes des Denkens, und seine Wunderthaten sind nur eine Art logischer Mythologie, denn der Begriff des Denkens ist kein Denken. Die Hypostasierung des leersten Denkens zum Allerrealsten kann für uns nur die Bedeutung eines neuen Beleges für den Kultus der leeren Allgemeinheit besitzen, und die Erhebung des reinen Denkens zum *prius* des mit objektivem Inhalt erfüllten kann nur darauf hinauslaufen, eine Wechselwirkung von Vorstellungen vor den Vorstellungen selbst zu postulieren. Die Anlehnung des reinen Denkens an das reine Ich bei Fichte (§ 110 Anm.) erscheint, auf den Grund besehen, wieder nur als ein neuer Versuch, eine metaphysische Blösse durch eine psychologische Fiktion zu verdecken.

In der Schule Krauses verbindet sich die Polemik gegen das reine Denken Fichtes mit der Behauptung des Primates des vernünftigen Denkens über das bloss verstandesmässige abstrakte, ja Ahrens geht in dieser Abneigung gegen den blossen Verstand so weit, dass er der alten Logik alle Gebrechen der gegenwärtigen moralischen und socialen Weltordnung in die Schuhe schiebt, ohne jedoch in den dazu erwählten Belegen sonderlich glücklich gewesen zu sein (a. a. O. II, p. 140). Vorländer gesteht den Zusammenhang des Denkens mit der blossen Reproduktion zwar zu, lässt das Denken selbst jedoch erst aus „einer begreifenden Begrenzung des Vorgestellten“ hervorgehen (a. a. O. S. 422 ff.). Die im Texte begründete Definition des Denkens führt ihren Ursprung eigentlich bis auf Locke zurück (a. a. O. IV, 13 § 2), der schon darum allein von dem Vorwurfe des Sensualismus im gewöhnlichen Sinne befreit bleiben sollte. Sie klingt einigemale bei Kant an und kehrt auch bei Dirksen wieder (a. a. O. S. 54). Auch in dem Axiome, das H. Spencer als oberstes Gesetz der Intelligenz aufstellte: unaufhörliche Differenzierung und Integrierung der einzelnen Zustände des Bewusstseins (a. a. O. II, § 382), ist der Grundgedanke unserer Theorie unschwer herauszufinden. Bei Esser, der dem Geiste seine Begriffe, wenn auch nur potentiell *a priori* inhärieren lässt, schlägt er merkwürdigerweise geradezu in sein Gegenstück um, denn ihm besteht ganz konsequent das Denken eben darin, dass die an sich objektiven Vorstellungen sich in subjektive umwandeln (a. a. O. p. 214). Fries' Bezeichnung des Verstandes als „Kraft der Selbstbeherrschung, als innere Gewalt des Willens über uns selbst“, hat wohl ihre letzte Wurzel in

Kants Auffassung der Spontaneität des Verstandes (Anthr. S. 37). — Zu dem Ganzen vergleiche: Tiedemann, a. a. O. S. 89; Drobisch, Emp. Ps. § 114; Stiedenroth, a. a. O. I, S. 139, und Allihn, Antibarb. log., 2. Aufl., Halle 1853, S. 11.

*: Vergl. Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie (Denken und Gedächtnis), Gütersloh 1884.

A. Vom Begriffe.

§ 118. Entstehen der Begriffe.

Der Begriff ist die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung oder Vorstellungsform. Die Vorstellung oder das Verhältnis von Vorstellungen auf ihr reines Was zurückführen, heisst: sie von allem anderen ablösen, was ihr anhaftet. Der Vorstellung aber haften an: ihre Verschmelzungen mit anderen Vorstellungen, und der Vorstellungsform haftet an: ihr Bewusstwerden an und mit den einzelnen, bestimmten Qualitäten ihrer Glieder. Was nun die Vorstellung anbetrifft, so wissen wir, dass zwar keine einmal vollzogene Verschmelzung jemals vernichtet (§ 54), aber auch, dass jede einzelne Verschmelzung in ihrer Wirksamkeit paralysiert werden könne durch die Wirksamkeit aller übrigen (§ 84), und was die Vorstellungsform betrifft, so liess bereits die Lehre vom zeitlichen und räumlichen Vorstellen klar erkennen, dass das Bewusstsein derselben Form in dem Bewusstsein ganz verschiedener Vorstellungen eingeschlossen sein, sich aber durch die Zusammenfassung derselben in einen Gesamteindruck von deren Bewusstwerden bis zu einem gewissen Grade isolieren könne (§ 89 und § 96). Den Prozess dieser Loslösung des Vorstellungs- oder Formbewusstseins von allen Beziehungen auf ein anderes durch die wechselseitige Hemmung dieser Beziehungen unter einander nennt man den Abstraktionsprozess, insoweit man eben die Isolierung der Vorstellung als deren Abstrahierung von anderen bezeichnen kann, und in diesem Sinne behaupten wir allgemein: alle Begriffe entstehen durch Abstraktion.[1]) Wäre es möglich, dass uns zu irgend einer Zeit eine Vorstellung allein gegeben wäre, so würde diese Vorstellung als Begriff vorgestellt; käme eine Vorstellungsform an einem einzigen Paare von Vorstellungen zum Bewusstsein, so könnte sie sich niemals zum Begriffe erheben. Der Abstraktionsprozess ist eigentlich ein Reintegrationsprozess, dem jedoch strenggenommen bei den Begriffen der Vorstellungsformen noch ein Differenzierungsprozess vorangegangen ist. Vorstellungen erheben sich nämlich zu Begriffen sozusagen durch mechanische, Vorstellungsformen durch chemische Sonderung. Der Abstraktionsprozess des Vorstellungs-

begriffes löst nicht, wie man dem Namen nach vermuten könnte, eine mehreren Vorstellungen gemeinsame Eigentümlichkeit von diesen ab, um sie in eine neue Vorstellung zu bringen, was unmöglich wäre, weil jede Vorstellung in ihrem Quale fortbeharrt (§ 29) und die Hemmung die Vorstellungsqualität unberührt lässt (§§ 49 und 50) — sondern er setzt bloss Beziehungen ausser Wirksamkeit, welche dieselbe Vorstellung bei verschiedenen Gelegenheiten zu anderen, ihr qualitativ gleichgültigen Vorstellungen angenommen hat. Wo es sich hingegen darum handelt, eine mehreren Vorstellungspaaren gemeinsame Form für unser Bewusstsein zu isolieren, da muss deren Bewusstsein erst von dem mit ihm in einem Akt vereinigten Bewusstsein der Vorstellungen selbst ausgeschieden und zu einer gewissen Selbständigkeit gebracht werden, was wieder darum ohne Widerspruch denkbar ist, weil dieser Prozess nicht auf die Herstellung einer neuen Vorstellung neben der vorhandenen, sondern bloss auf die Erhöhung oder Vernehmbarkeit eines in den vorhandenen Vorstellungen fertig eingeschlossenen Bewusstseinsmomentes gerichtet ist. Durch Gesamteindrücke werden Begriffe vorgestellt in beiden Fällen, nur geht der Gesamteindruck nicht dahin, auf Grund vorhandener Vorstellungsqualitäten neue Vorstellungen zu konstruieren, sondern der Gesamteindruck beruht in dem einen Falle auf der Durchkreuzung entgegengesetzter Vorstellungsreihen, in dem zweiten auf der willkürlichen oder unwillkürlichen Zusammenfassung eines gleichen Bewusstseinsmomentes aus verschiedenen Bewusstseinsakten. Was nun die einzelnen Formen der Abstraktion betrifft, so legen wir ihr die logische Einteilung der Begriffe in Gegenstands-, Eigenschafts- und Verhältnisbegriffe zu Grunde, bei welcher die ersteren wieder in Individual- und Gattungsbegriffe, die letzteren in Formbegriffe der Anschauung und des Urteiles zerfallen und die künstlich konstruierten Begriffe ausgeschlossen bleiben. Der einfachste Fall ist da gegeben, wo die Wahrnehmung desselben Gegenstandes konstant wiederkehrt und während der verschiedensten Perioden ihres Daseins in der Seele mit unter sich entgegengesetzten Vorstellungen zusammenkommt oder wohl selbst entgegengesetzte Vorstellungen mit sich bringt. Ganz Ähnliches findet statt, wenn an die Stelle der successiven Wahrnehmungen desselben Gegenstandes Wahrnehmungen verschiedener, aber unter sich teilweise gleicher Gegenstände treten, denn dass sich in diesem Falle die Abstraktion von den blossen Begleitungen der Wahrnehmung in die Teilvorstellungen selbst hinein fortsetzt, ist eine Erscheinung, von der auch der frühere Fall nicht ganz freibleiben kann. Das erstere giebt die Individualbegriffe, deren Möglichkeit zu leugnen bisweilen in einem miss-

verstandenen Interesse der Logik gelegen war, das letztere die Gattungsbegriffe, die mit jenen zusammen die Klasse der Gegenstandsbegriffe bilden, weil in beiden Fällen die Abstraktion von Wahrnehmungen ausging, und das Abstraktum die Form der Gesamtvorstellung beibehält (§ 102). Dem Individualbegriffe entspricht als Vorstufe die Vorstellung des isolierten Gegenstandes (§ 84), dem Gattungsbegriffe das Gemeinbild. Von beiden unterscheidet sich der Gegenstandsbegriff, so lange er auf der Stufe der blossen Abstraktion stehen bleibt, hauptsächlich dadurch, dass der Begriff die Raumform aufhebt, welche den beiden Vorstufen noch anhängt. Die Vorstellung des isolierten Gegenstandes enthält nämlich bloss die Befreiung der Vorstellung von den Beziehungen der Raumnachbarschaft in sich, und das Gemeinbild ist, weil Bild, noch Anschauung, der Individualbegriff hingegen entkleidet die Wahrnehmung nicht bloss ihrer geographischen, sondern auch ihrer historischen Beziehungen, und der Gattungsbegriff enthält jene Reihen involviert in sich, die das Gemeinbild, das immer noch räumlich konstruiert, evolviert in sich schliesst.[2]) Isoliert der Gegenstandsbegriff die Gesamtvorstellungen, so isoliert sich im Eigenschaftsbegriffe die Teilvorstellung von ihrer Gesamtvorstellung, denn die Abstraktion des Gegenstandsbegriffes verfolgt wesentlich gleiche Gesamtvorstellungen durch den Wechsel einzelner Teilvorstellungen, die des Eigenschaftsbegriffes dieselbe Teilvorstellung durch wechselnde Gesamtvorstellungen. Bemerkenswert erscheint hierbei, dass die unbefangene Auffassung des gemeinen Mannes den Umfang des Eigenschaftsbegriffes so weit als möglich nimmt, indem sie ohne weiteres auch die besondere Thätigkeitsform, die Eignung zu einem bestimmten Zwecke, ja irgend welchen Zusatz aus dem Wo oder Wann des Gegenstandes als Teilvorstellung in dessen Gesamtvorstellung einstellt und sodann ihre Abstraktionen auch in dieser Richtung einleitet, wie sie denn z. B. nicht ansteht, in der Aristotelischen Einteilung der Tiere in Land-, Wasser- und Lufttiere eine Unterscheidung nach Eigenschaften zu erblicken. Nicht ohne Bedeutung für den Gang der Abstraktion ist dabei auch die Thatsache, dass so viele Bezeichnungen für Eigenschaften, wie z. B. für die Farben, eigentlich bestimmten Gegenständen, als besonders auffälligen Trägern der betreffenden Eigenschaften, entnommen sind.

Etwas verwickelter gestaltet sich der Abstraktionsprozess bezüglich der Formbegriffe. Des Verhältnisses der Vorstellungen werden wir nur bewusst, indem wir des Verhaltens ihres Vorstellens bewusst werden; dieses Verhaltens aber werden wir zunächst in der Gestalt des Gefühles bewusst. Das Gefühl, als das Bewusstwerden des Zu-

standes, in dem sich das Vorstellen befindet, ist von dem Bewusstwerden des durch das Vorstellen Vorgestellten nicht getrennt, weil beiden derselbe Bewusstseinsakt zu Grunde liegt, beide von demselben wirklichen Vorstellen getragen werden. Soll es demnach zu dem Bewusstwerden des Verhältnisses der Vorstellungen kommen, so wird dies nur dadurch möglich, dass die das gleiche Formbewusstsein einschliessenden Vorstellungspaare in einen Gesamteindruck vereinigt werden, der das Gameinsame bestätigt und festhält. Dieser Gesamteindruck kann unwillkürlich zu stande kommen, indem die betreffenden Vorstellungen selbst einander nach den bekannten Associationsgesetzen suchen, er kann aber auch willkürlich herbeigeführt werden durch ein Wollen, das auf die Festhaltung der Gleichheit der Beziehungen des Vorstellens gerichtet ist. Den Anspruch auf die Bezeichnung als Vorstellung im eigentlichen, d. h. im Sinne des § 25 kann ein solcher Gesamteindruck eben so wenig erheben, als überhaupt ein Vorstellen, das durch die Wechselwirkung der Vorstellungen sich selbst zum Vorgestellten wird, als Vorstellung im eigentlichen Sinne gelten kann, demgemäss auch von einer Loslösung aus divergierenden Verschmelzungen hier eigentlich nicht die Rede sein kann, Hierzu kommt nun noch weiter, dass konstante Verhältnisse hauptsächlich nur bei Reihen, d. h. bei Vorstellungen gesucht werden können, die mit einander verschmolzen sind, ohne durch die Verschmelzung ihre Unterscheidbarkeit eingebüsst zu haben (§ 78): jenes, weil die Verschmelzung allein die Vorstellungen in bleibenden Zusammenhang bringt, dieses, weil, wo die Verschmelzung die Vorstellungen in einen Akt zusammenfasst, ihr Auseinandertreten als Glieder des Verhältnisses aufgehoben wird. Solcher konstanter Verschmelzungen nun, bei denen das Bewusstsein des Verhaltens des Vorstellens nicht verloren geht, kennt die Psychologie nur zweierlei: die der Vorstellungen als Empfindungen in der Anschauung, und die der Vorstellungen als Begriffe im Urteil. Die Formen der Anschauung sind: Zeit und Raum, in deren erster die Vorstellungen einander gegenseitig negieren (§ 87 und § 88), während sie in der zweiten einander postulieren (§ 90); die Formen des Urteiles aber sind, wie der nächste Abschnitt zeigen wird: Identität (Bejahung) und Dependenz (Grund und Folge) nebst deren Gegensätzen; Gemeinbilder jener sind die leeren Reihen (§ 89 und § 96), von diesen giebt es keine, als bloss künstlich hergestellte Gemeinbilder.[3]) An die durch Abstraktion entstandenen ursprünglichen Begriffe schliessen sich endlich noch die künstlich gewonnenen, abgeleiteten Begriffe an, die aus den Gegenstands- und Figenschaftbegriffen vermittelst

der Formbegriffe durch ein willkürlich eingeleitetes Verfahren konstruiert werden, das bisweilen (wie z. B. bei dem Begriffe Gottes als Ursache der Welt) geradezu den Charakter einer Proportionsrechnung an sich trägt, in der die bereits erworbenen Gegenstands- oder Eigenschaftsbegriffe die Glieder bilden, während ein Formbegriff den Exponenten abgiebt. Dass auf diese Weise wohl neue Gegenstands- und Eigenschafts-, niemals aber neue Formbegriffe zu stande kommen, ergiebt sich unmittelbar.

Anmerkung 1. „Wir schreiben uns Begriffe insofern zu, inwiefern wir abstrahieren von dem Eintritt unserer Vorstellungen in das Bewusstsein, und darauf reflektieren, dass sie sich darin befinden und ihr Vorgestelltes nun in der That erscheinen lassen", Herbart (Ps. a. W. II, S. 178). Von der hier zu Grunde gelegten Auffassung der Abstraktion als Isolierung der Vorstellung, als Dissociation derselben, weicht die gewöhnliche Darstellung derselben namhaft ab. Von der psychologischen Definition des Begriffes „Bewusstwerden des einer Mehrheit von Vorstellungen Gemeinsamen" ausgehend, versetzt dieselbe den Begriff nicht in die Reintegration bereits gewonnener Vorstellungsqualitäten, sondern in die Erzeugung einer geradezu neuen Vorstellung, wie wenn z. B. aus den Gesichtsempfindungen der verschiedenen Nüancen des Rot der Begriff des reinen Rot als in sich abgeschlossene Vorstellung entspringen soll. Dieser Theorie gegenüber, die ihre letzte Wurzel in der Auffassung des Begriffes als Vorstellung eines Allgemeinen hat, müssen wir daran festhalten, dass, soweit sie an einen unwillkürlichen Vorgang denkt, die Hemmung des Vorstellens niemals im stande ist, den Inhalt der Vorstellungen zu verschieben (§ 49), und soweit sie zu einem Einfluss der willkürlichen Reflexion ihre Zuflucht nimmt, die Willkür eine Unterscheidung nicht vollziehen kann, deren Unterscheidungsgrund ihr noch unbekannt ist (§ 35 u. § 93). In eine einzige Vorstellung fliessen die gleich wiederkehrenden Teilvorstellungen schon darum nicht zusammen, weil von absoluter Gleichheit wohl nur in den seltensten Fällen die Rede sein kann (§ 49), aber die Form, in der die Vorstellungen den Begriff eingehen, ist die der Einheit des Vorstellens bei differierenden Vorstellungen und nicht die der Einheit einer Vorstellung aus divergierendem Vorstellen (§ 57). Der Begriff des Rot ist nicht die Vorstellung des reinen, indifferenten Rot, sondern der Inbegriff einer Anzahl an sich zwar differenter, aber nicht unterschiedener Gesichtsempfindungen aus verschiedenen Wahrnehmungen. Überhaupt ist die gewöhnliche Darstellung des Abstraktionsprozesses ganz dazu geeignet, den nachteiligen Einfluss erkennen zu lassen, den die logische Theorie des Begriffes auf die psychologische Erklärung des Entstehens der Begriffe ausgeübt hat, wohingegen unsere Auseinanderhaltung der eigentlichen Begriffe von den bloss sprachlich zusammengefassten Inbegriffen von Begriffen die Logik von manchen Schwierigkeiten befreien könnte (§ 120). Die Art und Weise, wie unsere Begriffe wirklich entstehen, ist sehr weit entfernt von dem geregelten, systematischen Verfahren, durch welches die Logik ihre Begriffe entstehen lässt. In der Begriffsbildung, die sich in uns unwillkürlich vollzieht, kommen oft die allgemeineren Begriffe früher zur Entwickelung, als die besonderen, der Begriff des Baumes ist früher da, als der der Eiche, und dieser früher als der der Steineiche, der Begriff des Rot geht dem des Ziegel- und Scharlachrot voran u. s. w. Die Lücken auszufüllen, welche die unwillkürliche Abstraktion auf

den Zwischenstufen unausgefüllt gelassen hat, dazu bedarf es bald der Wiederholung und genauen Zerlegung früher gemachter, bald der Herbeiführung neuer Wahrnehmungen, bald wieder der Zusammenfassung der gewonnenen Wahrnehmungen unter neue Gesichtspunkte. Das Vorstellungsmateriale eines Begriffes kann lange Zeit hindurch in tausend Köpfen vollständig beisammen gewesen sein, bevor ihm einer jenen Gesamteindruck abgewinnt, der den Begriff ausmacht. Es ist dies einer jener zahlreichen Punkte, in denen die Psychologie mehr bei der Sprachwissenschaft, als bei der Logik zu lernen findet. (Vergl. George, Lehrb. S. 381). Unter allen Umständen aber behält Bains Bemerkung ihre Richtigkeit, dass nur ein reicher Besitz konkreter Erfahrungen die Basis wertvoller Abstraktionen abzugeben im stande sei (Ment. sc. p. 178). Die neuere Philosophie hat die Entstehung der Begriffe durch den Abstraktionsprozess mehrfach in Misskredit zu bringen versucht. Für die idealistischen Systeme, denen der Begriff als das Seiende gilt, ist die Zurückweisung des Abstraktionsprozesses bezüglich jener Begriffe, denen diese Bedeutung zukommen soll, eine unmittelbare Konsequenz, die Bezweiflung seiner Berechtigung auf dem Gebiete des niederen, bloss abstrakten Denkens (§ 117 Anm.) mindestens ein naheliegender Gedanke. In diesem Sinne bezeichnete Hegel die Ableitung der Begriffe selbst des bloss abstrakten Denkens durch den Abstraktionsprozess, bei dem das Ich ein blosser Zuschauer bliebe, als einen „geistlosen Irrtum“ (Enc. § 456 Zus.). Ein anderer Vorwurf sollte dem Abstraktionsprozesse aus dem Umstande hervorgehen, dass er doch immer nur auf das Gleiche gerichtet sein könne, aber gerade das, worin mehrere Dinge einem anderen gegenüber gleich seien (wie z. B. das Weiss der Lilie, des Papiers und des Eies), diese Dinge selbst unter einander differenziere (die verschiedenen Nüancen des Weiss: Ulrici, Comp. der Log. S. 158 ff.; Vorländer, a. a. O. S. 262). Diesem und ähnlichen Einwürfen gegenüber muss festgehalten bleiben, dass die Begriffe weder allgemeine Vorstellungen, noch Vorstellungen des Allgemeinen sind, ja überhaupt gar nicht durch Vorstellungen vorgestellt werden ausser und über den konkreten Anschauungen. Das Allgemeine, das der Begriff in sich begreift, steht nicht dem Besonderen gegenüber, sondern beide koexistieren in einem und demselben: die Gesamtvorstellung ist das, was sie ist, sowohl durch die Teilvorstellung, die in der Folge auf die Seite des Allgemeinen fällt, als durch jene Vorstellungen, welche auf der des Konkreten bleiben. Hieraus unmittelbar metaphysisches Kapital schlagen wollen, hiesse übersehen, dass, so lange man unter dem Dinge die projizierte Anschauung versteht, beides gleichmässig, sobald man aber unter ihm das Ding an sich versteht, keines von beiden über das Wesen des Dinges entscheidet. Diesen Hypostasierungen des Begriffes gegenüber den Abstraktionsprozess wieder in sein Recht eingesetzt zu haben, ist ein Verdienst Herbarts und Benekes, dessen Bedeutung freilich nicht auf dem Gebiete der Psychologie zum vollen Vorschein kommen kann. Vergl. zu dem Ganzen: Herbart (Ps. a. W. § 120, Lehrb. z. Ps. § 179, Lehrb. z. Einleit. i. d. Phil. § 5 u. § 34), Drobisch (Emp. Ps. §§ 15—17), G. Schilling (a. a. O. § 9), Beneke (Lehrb. § 122), dann die zustimmenden Darstellungen bei Tiedemann (a. a. O. S. 119), Flemming (a. a. O. I, S. 62), Fischer (a. a. O. S. 351), J. Müller (Lehrb. II, S. 520), dann die entgegentretende bei Lotze (Mikrok. I, S. 253 ff. u. II, S. 289). Unter den neueren englischen Psychologen steht uns am nächsten: Bain (Ment. and mor. sc. p. 176; vergl. die auf die Entwickelung der Formbegriffe bezügliche Bemerkung in Sens. and Intell. p. 511).

Anmerkung 2. Das Gemeinbild bleibt immer noch eine, wenn auch ihrer qualitativen Bestimmtheit entkleidete Anschauung, wie dies insbesondere bei der leeren Zeit- und Raumreihe der Fall ist. Wer sich das Gemeinbild Rose vorstellt, zieht noch Linien und versucht Grössenbestimmungen, wer sich den Begriff der Rose vorstellt, fasst den Totaleindruck zahlreicher Anschauungen zusammen, ohne ihn in einer neuen, wenn auch leeren Anschauung zu verwirklichen. Das Gemeinbild schwankt in seiner Grössenbestimmung zwischen einem Entweder-Oder, der Begriff fordert ein Weder-Noch. Wie wenig sich der Begriff auf seiner ursprünglichen Entwickelungshöhe über das Gemeinbild erhebt, zeigt die bekannte Beobachtung, dass unsere ursprünglichen Begriffe immer noch von einem Anklange einzelner Anschauungen begleitet und stets bereit sind, in Anschauungen aufzugehen. Zu dem vollendeten Begriffe verhält sich das Gemeinbild wie die Kurve zu ihrer algebraischen Formel, denn das Gemeinbild vollzieht die Regel, die der Begriff ausspricht. Sehr treffend hat Kant diesen Punkt behandelt in der Kr. d. r. Vern. W. W. II, S. 124; vergl. auch Zimmermann (Ästh. § 532).

Anmerkung 3. Die Entstehung der Formbegriffe blieb so lange dunkel, als man den Ausgangspunkt der Abstraktion lediglich im Inhalte der einzelnen Empfindung suchte, wo er natürlich nicht zu finden war. Dies zeigt sich am deutlichsten an dem Begriffe der Negation, der unbegriffen bleibt, so lange man die Empfindung an sich im Auge hat, aber leicht begreiflich wird, sobald man das Urteil ins Auge fasst, weil es zwar keine negativen Empfindungen (§ 33), wohl aber negative Urteile giebt. — In diesem Punkte konnte sich der Sensualismus nicht zurechtfinden. Locke besass zwar in seiner Auffassung der Reflexion als von der Sensation verschiedener Quelle besonderer, eigenartiger Ideen das Mittel zur Lösung der Schwierigkeit und sollte schon darum von dem Vorwurfe des Sensualismus im banalen Sinne frei bleiben, leider aber entschlägt sich Locke aller Vorteile, die ihm diese Auffassung gewähren konnte, dadurch, dass er als Objekt der Reflexion nicht die Beziehungen der einzelnen Vorstellungen infolge ihrer Wechselwirkung, sondern die allgemeinen Bilder der psychischen Phänomene setzt, wie sie die Popularpsychologie unter den Bezeichnungen des Denkens, Wahrnehmens, Wollens zusammengefasst hat (a. a. O. II, 1, § 4), so dass die Seele in der Reflexion ihren eigenen Thätigkeiten ebenso äusserlich zusieht, wie in der Sensation den Vorgängen in der Aussenwelt. Bei Condillac geht die freiere Auffassung des Verhältnisses der Reflexion zur Sensation völlig verloren. Besitzt nämlich bei Locke die Sensation vor der Reflexion lediglich das Vorrecht der Zeit in dem Sinne, dass die Thätigkeit des inneren Sinnes zu ihrer Erregung der Empfindungen bedarf, so biegt Condillac alle Erscheinungen des Seelenlebens dadurch zu Empfindungen gewaltsam um, dass er diese sich zur Aufmerksamkeit und Begehrung „transformieren“ lässt (Tr. des sens. I, 7, § 2), was allerdings den Spott Browns rechtfertigt, dass bei Condillac die Empfindungen Maskerade spielen. Von diesem Standpunkte aus glaubte auch Reid den Sensualismus durch den einfachen Hinweis auf die Thatsache widerlegen zu können, dass wir deutliche Vorstellungen von solchen Attributen, selbst der Körperwelt, besitzen, die, wie Ausdehnung, Bewegung, Zahl, weder selbst Empfindungen sind, noch mit Empfindungen die geringste Ähnlichkeit haben. Das ist im wesentlichen auch die Anschauung Browns, der seiner ausführlichen Behandlung der ganzen Frage die Einteilung der Vorstellungen (*suggestion* im Gegensatze zu der Empfindung) in einfache Vorstellungen (*conceptions*, *images of past*) und in Wahrnehmungen der Verhältnisse (*perceptions of relations*, *conceptions of relations* bei Payne, a. a. O.

p. 196) zu Grunde legt, deren letztere er wohl auch als Gefühle bezeichnet, schliesslich aber doch unter dem unglücklich gewählten Ausdruck *relative suggestion* zusammenfasst (a. a. O. II, p. 196 u. 206). Einen wesentlich verschiedenen Standpunkt nimmt Morell ein. Ihm gilt die allgemeine Vorstellung *(general representation)* als jene psychische Gegebenheit, die entsteht, indem die gleichen Eigentümlichkeiten ähnlicher Vorstellungen nach dem „grossen Gesetze" der Ähnlichkeit in eine gemeinsame Vorstellung *(common representation)* zusammenfliessen. Solcher allgemeiner Vorstellungen unterscheidet er zwei Klassen: die Ideen verallgemeinerter Objekte (Gegenstandsbegriffe) und die eigentlichen abstrakten Ideen (Eigenschaftsbegriffe), zu denen das Urteil, das diese Ideen zur Vergleichung bringt, noch das Bewusstwerden der Beziehungen (Formbegriffe) hinzufügt (a. a. O. p. 204—207); zum eigentlichen Begriffe *(concept)* lässt er die allgemeine Vorstellung *(generalized idea)* im Anschluss an I. H. Fichte erst dadurch werden, dass zu ihr das Bewusstsein der Beziehung auf die in ihr befassten besonderen Ideen hinzutritt (ebenda p. 213).

* Über den Abstraktionsprozess s. in pädagogischer Beziehung Br. Männel, Über Abstraktion, eine psychologisch-pädagogische Monographie, Gütersloh 1890; Ziller, Vorlesungen über allgemeine Pädagogik, 2. Aufl. von K. Just, § 24; auch Rein, Pickel und Scheller, Theorie und Praxis des Volksschulunterrichtes nach Herbart'schen Grundsätzen, 1878 ff.

§ 119. Weiterentwickelung der Begriffe.

Wie wenig der Abstraktionsprozess an sich den Begriff über das Niveau des blossen Gemeinbildes zu erheben vermag, wurde im letzten Paragraphen wiederholt hervorgehoben. Den Begriff über das Gemeinbild fortzuführen, oder, was dasselbe heisst, ihn dem logischen Begriffe zuzuführen, besitzen wir drei Hilfsmittel: die innere Wahrnehmung, die Apperception und die sprachliche Bezeichnung des Begriffes durch das Wort. Das Gemeinbild will noch abbilden: es weist noch auf das Aussending hin, dessen die Wahrnehmungen waren, und bewahrt als Anschauung noch die Raumform. Von dem einen befreit die innere Wahrnehmung, von dem anderen die Apperception. Der Begriff wird durch keine fertige abgegrenzte Vorstellung, sondern durch einen Komplex von Vorstellungen vorgestellt, in dem Hemmung und Verschmelzung einander entgegen arbeiten.[1]) Diesen schwankenden Komplex in eine abgeschlossene, ruhende Vorstellung umzugestalten, vermag nun freilich auch die innere Wahrnehmung nicht, aber was sie leistet, besteht darin, dass sie den ganzen Komplex vor das Ich hinstellt, also in jene Stellung bringt, welche die Vorstellung einzunehmen pflegt. Mit dieser Annäherung an die Vorstellung ist zugleich eine gewisse Verinnerlichung der Vorstellungsmasse, eine Betonung ihres Gegebenseins als psychischer Zustand verbunden, denn was Objekt der inneren Wahrnehmung wird, wird eben eben dadurch etwas

Inneres. Der Einfluss der Apperception geht weiter. Hat sich nämlich bereits eine Anzahl von einigermassen feststehenden Begriffen entwickelt, dann wirken die allgemeineren Begriffe auf die in dem besonderen Begriffe befasste Mannigfaltigkeit appercipierend ein und zerlegen diese in ihre qualitativen Momente. Das schwankende, unabgegrenzte Was des ursprünglichen Begriffes unter die verschiedenen Gesichtspunkte gebracht, die es vorfindet, evolviert die Einzelheiten seiner Bestimmungen, während, was dieser Fixierung entbehrt, zurücksinkt. Mit dieser Auseinandersetzung des Begriffes in seine qualitatativen Bestandteile wird die Raumform vollends gebrochen, die ihm als Gemeinbild noch anhing, denn dort, wo der Formbegriff des Raumes auf die Raumform des Gemeinbildes appercipierend einwirkt, verwandelt sich diese in das raumlose Merkmal der Räumlichkeit. Dass in Apperceptionen dieser Art zugleich der erste Ansatz zur Definition gegeben ist, bedarf keiner besonderen Erwähnung.[2]) Von noch grösserer Bedeutung ist endlich die Bezeichnung des Begriffes durch das Wort. Die innere Wahrnehmung hält den Begriff fest und versetzt ihn in die Innenwelt, die Apperception legt ihn auseinander und wandelt gewissermassen die räumliche Mannigfaltigkeit seiner Bestandteile in die logische seiner Merkmale um, die lautliche Bezeichnung aber fixiert den Begriff durch einen Reflex von der Aussenwelt her und fasst unter der Einheit dieses Reflexes die innere Mannigfaltigkeit einheitlich zusammen. Die Vermittelung dieses Zusammenhanges zwischen Begriff und Wort aus den Gesetzen des Vorstellungslebens nachzuweisen, bildet für uns eine um so wichtigere Aufgabe, als eine gegenwärtig viel verbreitete Ansicht den Gedanken einer Vermittelung ganz aufgegeben und gegen die Behauptung einer unmittelbaren Identität vertauscht hat. Wir haben das Wort bereits kennen gelernt als den Ausdruck der Empfindung, oder genauer gesagt: als eine Instinktbewegung infolge der affektartigen Erregung durch die Empfindung (§ 48). Nun ist aber nicht anzunehmen, dass jeder noch so geringen Modifikation in dem Empfindungskomplexe der Wahrnehmung eine adäquate Modifikation des Lautes entspreche, sondern es erscheint naturgemässer, eine gewisse Mannigfaltigkeit in den Nüancierungen einer und derselben Wahrnehmung in die Einheit des Lautes konvergieren zu lassen. Dafür spricht schon der Umstand, dass der Eindruck der Gesamtvorstellung doch vorwiegend nur durch die charakteristischen Teilvorstellungen (§ 57) entschieden wird, und dass die affektartige Erregung doch eigentlich immer nur von diesen Teilvorstellungen ausgeht, ohne von der besonderen Eigentümlichkeit der übrigen eingehend Notiz zu nehmen, und dass

andererseits manche feine Nüancierung auf dem Wege zur körperlichen Geberde verloren gehen mag.[3]) Indem nun die um denselben Mittelpunkt verschiedentlich gruppierten Vorstellungskomplexe mit dem gemeinsamen Laut, d. h. mit der gleichförmig wiederkehrenden Gehörempfindung verschmelzen, bildet dieser eben so sehr ihren äusseren Vereinigungspunkt, wie die gemeinsame Teilvorstellung den inneren, und was sich in der Folge auf der einen Seite zum Begriffe abstrahiert, fixiert sich auf der anderen im Worte. Der gleichen Erregung von innen aus entspricht der gleiche Laut, dem gleichen Erregungsmomente der gleiche Begriff und daher die Neigung, Begriff und Wort identisch zu nehmen.[4]) Die Verschmelzung von Begriff und Wort beschränkt sich aber nicht allein auf Gegenstands- und Eigenschaftsbegriffe, da ja nicht bloss Wahrnehmungen ruhender Aussendinge, sondern auch, und zwar ganz vorzugsweise, Anschauungen ihrer Thätigkeiten, Bewegungen, Veränderungen lauterregend wirken, die Vorstellung der Thätigkeit aber mit jener des durch die Thätigkeit gestifteten Verhältnisses verschmilzt. Auf diese Weise kommen auch Verhältnisbegriffe zu ihrem sprachlichen Ausdrucke, mag dieser nun in einem eigenen Worte, oder, was psychologisch genommen besonders charakteristisch erscheint, in der Flexion des den Gegenstand bezeichnenden Wortes bestehen.[5]) Die Neigung zu Tropen, die in den ursprünglichen Kulturverhältnissen so lebhaft hervortritt (§ 74), erweitert die Bedeutung dieser Bezeichnungen von den Formen der Anschauung auf die Formen des Denkens (§ 118), indem die Ähnlichkeit der Begriffe das Wort von dem Begriffe, den es bezeichnet, zu dem noch unbezeichneten überträgt. Diese Übertragung findet aber auch in anderen Begriffsgebieten und zwar in weitestem Umfange und nicht selten durch mehrere Glieder hindurch statt. Durch sie geschieht es vornehmlich, dass die in den ersten Kulturperioden ziemlich vollständige Deckung der Begriffs- und Wortgewebe bald einer Verschiebung beider Sphären Platz macht, indem der vorhandene Wortschatz dem zuströmenden Reichtum der Begriffe zu folgen nicht mehr vermag, und die Neubildung von Wortstämmen in der inneren Beruhigung des Gemütes ihre Grenze findet. Die Begriffe folgen dem Zuge ihrer Entwickelungsgeschichte, die Worte bleiben stehen, und so bezeichnet manches Wort die Stelle, wo einst ein Begriff gestanden, der entweder gar nicht mehr besteht, oder eine Entwickelungshöhe erreicht hat, die weit über die durch das Wort bezeichnete hinausliegt (z. B. der Begriff der Säure in der Chemie). Dass dieser Zug die Bedeutung der Begriffe im ganzen immer mehr verallgemeinert, stimmt mit dem oben Gesagten sehr wohl überein.

Begriffe, die zuvor durch die Verschiedenheit der Worte auseinander gehalten wurden, fliessen zusammen, zuvor zusammengehaltene treten auseinander, indem sie als verschiedene erkannt werden (Synonyma und Homonyma). Für absolut neue Begriffe werden neue Worte gebildet, entweder dadurch, dass man die Abstammung des Begriffes aus einem fremden Gedankenkreise durch die Wahl eines Fremdwortes eingesteht, oder wohl auch einzugestehen vorgiebt, oder dass man seinen Zusammenhang mit den vorgefundenen Begriffen durch die tropische Verwendung eines vorhandenen Wortes oder einer Wortkombination anerkennt.[6]) So stellt sich eine künstliche Wortbildung der künstlichen Begriffsbildung parallel (§ 118), und zuletzt erhält das unpsychologische System der logischen Begriffe sein Seitenstück an der eben so unhistorischen Universalsprache.[7])

Anmerkung 1. Gesetzt, die eben im Bewusstsein vorhandene Gesamtvorstellung a α reproduziere die älteren Gesamtvorstellungen a β und a γ, so verschmelzen die gleichen Teilvorstellungen a (§ 49), während die entgegengesetzten α, β, γ einander hemmen. Aber der vollen Verschmelzung der a werden bald Grenzen gesesetzt, denn indem die a einander festhalten, halten sie auch das Sinken der α, β, γ auf, und die Nötigung zum Sinken reflektiert sich von den entgegengesetzten auf die gleichen Vorstellungen. Die wechselseitige Beschränkung der beiden entgegengesetzten Bewegungsformen steigt selbstverständlich mit den Verschmelzungs- und Gegensatzgraden und giebt den Erklärungsgrund dafür ab, dass Teilvorstellungen voll verschmolzener Gesamtvorstellungen (§ 57) jedem Isolierungsversuche einen erfolgreichen Widerstand entgegenstellen. Dieses Einbezogenwerden des Gleichen in die Hemmung und Flucht des Entgegengesetzten kann man sehr wohl an der immer erneuerten Auffrischung der inneren Energie beobachten, deren das Fixieren von Begriffen bedarf. Das Schwankende der Formbegriffe vollends hat seinen Grund hauptsächlich darin, dass ihnen das Gegebensein eines bestimmten Vorstellungssubstrates abgeht.

Anmerkung 2. „Deutlich ist der Begriff, der durch ein Urteil klar ist", Kant (Falsche Spitzf. W. W. I, S. 71). Geschieht die Apperception durch vereinzelte, unter sich unzusammenhängende Begriffe, so treten die Merkmale des appercipierten Begriffes regellos vor, wird sie hingegen von einem bereits logisch geordneten Begriffsgewebe aus eingeleitet (über dessen Entstehen § 77 und § 79 Auskunft geben), so setzt sich die Ordnung der appercipierenden Begriffe in die appercipierten Merkmale fort; das *genus proximum* tritt den specifischen Differenzen voran. Auf diese Weise bereitet sich die Definition vor, die eigentlich nichts anderes ist, als die Ortsbestimmung eines gegebenen Begriffes in einem gegebenen Begriffssysteme (Drobisch, Emp. Ps. § 65, Log., 2. Aufl., § 104). Umgekehrt kann es aber auch bei solchen Verdeutlichungsversuchen dahin kommen, dass der Begriff, statt verdeutlicht zu werden, aufgelöst und zerstört wird. Dies ist nämlich dann der Fall, wenn die Apperception von auseinandergelegenen und auseinandergehaltenen Begriffen aus gleichzeitig eröffnet wird und infolgedessen die dem Begriffe zu Grunde liegenden Vorstellungen geschieden und um neue Standpunkte, wie um neue Pole gesammelt werden; der ursprüngliche Begriff verliert seine Basis und verflüchtigt sich. So hat die Botanik den vulgären Begriff des Unkrautes, die rationelle Pathologie die

alten Symptomengruppen der Krankheiten aufgelöst u. s. w. — Eigentlich erstreckt sich der Einfluss der Apperception schon auf die ersten Anfänge des Entstehens der Begriffe selbst, indem die Apperception das Materiale der Wahrnehmungen zersetzt und die homogenen Elemente um neue Mittelpunkte vereinigt. Reichtum an appercipierenden Massen vervielfältigt, aber verlangsamt zugleich auch die Entwickelung der Begriffe (§ 113). Der letztere Umstand gewinnt dadurch an Interesse, dass er uns die schnellen, aber auch leeren Generalisierungen erklärt, zu denen der gemeine Mann inkliniert.

Anmerkung 3. Damit steht keineswegs im Widerspruche, dass bei Anschauungen, auf welche die Aufmerksamkeit ganz besonders gerichtet ist, die Modifikation selbst einer einzigen an sich scheinbar unbedeutenden Teilvorstellung genügt, die affektähnliche Ergriffenheit und damit auch den Laut zu modifizieren, sowie sie andererseits genügt, die Bildung verschiedener Begriffe zu veranlassen. So hat der Grönländer ein anderes Wort für den Schnee in der Luft, als für den Schnee auf der Erde, ein anderes für das Eis auf den Bergen und das Eis am Fenster. Der Araber besitzt fast sechstausend Worte für Kameel, zweitausend für Pferd, fünfzig für Löwe, zweihundert für Schlange und achtzig für Honig u. s. w. von denen freilich die weitaus grössere Zahl erst der charakterisierenden Sprachperiode angehört, § 48). (Vergl. Hammer-Purgstall, Das Kameel bei den Arabern, Wien 1854, und Das Pferd bei den Arabern, ebenda 1856, und Pott, Zeitschr. f. Völkerps. I, S. 345.) Im Magyarischen giebt es ein eigenes Wort für den ältesten Bruder. Es zeigt eben nicht für Feinheit des Sinnes, dass den Römern ein eigenes Wort für Luft als ruhiges Element *(aër)* abgeht. Nicht minder charakteristisch ist es, dass weder Römer, noch Griechen es zu einem eigenen, das Tier vom Menschen abgrenzenden Worte gebracht haben (ζῷον und animal umfassen eigentlich alle lebenden Wesen). Es giebt einen amerikanischen Dialekt, der kein selbständiges persönliches Fürwort hat, sondern immer nebenbei ausdrücken muss, ob die Person sitzt, steht oder reitet. Ein schlimmes Licht fällt auf die Auffassung socialer und ethischer Verhältnisse, wenn die Sprache der Buschmänner Mädchen und Frauen nicht unterscheidet (Waitz, Anthr. I S. 354 u. II, S. 345), wenn die der Kaffern ohne ein Wort für Dankbarkeit bleibt (ebenda II, S. 402), und die der Botokuden gar den ehrlichen Mann als Nichtdieb, die Wahrheit als Nichtlüge umschreiben muss. Geradezu erschreckend wäre es aber, wenn die Sprache der Fidschiinsulaner wirklich mit dem Worte: *Bakola* Leichnam und Essware zugleich bezeichnen sollte. In diesem Sinne hat man häufig das Wörterbuch eines Volkes als Massstab für dessen Kultur benutzt. Das alte Testament soll 5642 verschiedene Worte enthalten, die Hieroglyphenschrift dagegen sich nicht über 900 Zeichen erheben (Wundt, Vorl. I, S. 379). Nach Max Müllers Schätzung braucht ein gebildeter Mann in England kaum mehr als 3—4 Tausend Worte, der englische Tagelöhner soll sich mit dem zehnten Teile begnügen, das Wörterbuch der Zeitungen soll höchstens 6000, das Miltons 8000, jenes Shakespeares hingegen an 15000 enthalten. Dem erwähnten Zwecke entsprechender wären Zählungen und Vergleichungen des Wortschatzes nach einzelnen bestimmten Vorstellungskreisen, da der absolute Wortreichtum sich auf diese letzteren äusserst ungleichmässig verteilt (man denke z. B. an den Reichtum der deutschen Sprache an Bezeichnungen für Gehöreindrücke).

Anmerkung 4. *The only generality possessing separate existence is the Name* (Bain, Ment. sc. p. 179). Das Wort versinnlicht und vergegenwärtigt den Begriff (§ 82 und § 87). Die Bezeichnung des Wortes: als Leib des Begriffes ist

eine stehende Formel des modernen Idealismus. Erwähnenswert ist es, dass sie bereits bei Augustin vorkommt und von diesem in eigentümlicher Weise verwertet wird (De quant. an. 32). „Die Intelligenz schafft sich ihre Zeichen, und der Ursprung dieser ist identisch mit dem der Vorstellung“ (Erdmann, Grundr. § 105 u. § 107; Rosenkranz, a. a. O. S. 301; Schleiermacher, a. a. O. S. 133 ff.; Jessen, a. a. O. S. 98); „das Denken ist materiell nichts als eine Vorstellung des Ohres, eine willkürlich wiedererzeugte Ohrempfindung“ (Röse, a. a. O. S. 152). Ohne die mannigfaltigen, zum Teil höchst geistvollen Deduktionen zu unterschätzen, welche diese Theorie veranlasst hat (vergl. z. B. Schleiermacher, a. a. O. S. 146 ff.), vermögen wir in ihr doch nur einen neuen Beleg für die Neigung zu erblicken, an die Stelle des Nachweises des vermittelnden Zusammenhanges die Behauptung der unmittelbaren Identität zu setzen (§ 22). Wie man nun hierüber im Allgemeinen denken mag, der Anwendung der Identitätsformel auf das Problem der Sprache bleiben immer zwei besondere Umstände ungünstig: das schwer wegzuleugnende Gegebensein eines wortlosen Denkens (wie z. B. des musikalischen Denkens) und die Verschiedenheit der lautlichen Bezeichnung desselben Begriffes in verschiedenen Sprachen. Den ersten Einwurf hat man mit einer Verengung des Begriffes des Denkens abzuweisen versucht, dem zweiten die Behauptung der völligen Inkommensurabilität der korrespondierenden Worte verschiedener Sprachen entgegengestellt, die aber in diesem Umfange gewiss nicht besteht (man denke z. B. nur an die Zahlwörter). Vom rein psychologischen Standpunkte aus wird die Auffassung des Wortes als Instinktbewegung und somit als lautliche Emotion infolge eines Gefühles immer einen gewissen Vorzug vor jener für sich in Anspruch nehmen können, die in dem Worte die Verkörperung des Begriffes erblickt, weil der Begriff, was psychische Energie betrifft, stets hinter dem Gefühle zurückbleiben muss. Auch wird die grosse Divergenz in der geschichtlichen Fortentwickelung der Begriffe und ihrer Worte immer einen gewissen Verdacht gegen die Identität der Entstehung beider rege erhalten. Übrigens haben sich auch die Resultate der neueren Linguistik der behaupteten Identität von Begriff und Wort lange nicht so günstig herausgestellt, als man ursprünglich erwartet hat. So hat sich in den asynthetischen Sprachen, wie im Chinesischen, der ursprüngliche Zusammenhang des Wortes mit der Empfindung noch auffällig erhalten, während in den polysynthetischen Sprachen umfangreiche Vorstellungsmassen nicht sowohl in die Formen bestimmter Begriffe, als vielmehr in unbestimmte Gesamteindrücke zusammenfallen (s. auch Waitz, Anthr. I, S. 276). Stünden Wort und Begriff einander wirklich so nahe, dann wäre die Gefahr eines Denkens in blossen Worten nicht so nahe, und die Klage nicht so wohl begründet, dass, wo der Begriff fehlt, das Wort sich einstellt. Der gegenseitige Einfluss von Denken und Sprache ist gewiss nicht gering anzuschlagen, und es mag immerhin seine Richtigkeit damit haben, dass verschiedene Sprachen verschiedene Methoden des Denkens repräsentieren, nur aber möchten wir das Datum dieses Einflusses etwas später ansetzen und seinen Umfang nicht über den des blossen Parallelismus hinaussetzen. Das Verdienst jedoch muss der Identitätstheorie zugesprochen werden, dass sie der leidigen Kontroverse über die Priorität von Sprache und Denken ein Ende gemacht hat. Schliesslich dürfte hier noch ein treffendes Wort Leibnizens aus dessen „Unvorgreifliche Gedanken“, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache, seine rechte Stelle finden: „Gleich wie man in grossen Handelsstädten, auch im Spiel und sonsten nicht allzeit Geld zahlet, sondern sich an dessen statt der Zeddel oder Marken bis zur letzten Abrechnung oder

Zahlung bedient: also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumal wenn er viel zu denken hat, dass er nämlich Zeichen dafür braucht, damit er nicht nötig habe, die Sache jedesmal, so oft sie vorkommt, von neuem zu bedenken“ (Dutens VI, 2, S. 7).

Anmerkung 5. In den indogermanischen Sprachen z. B. wird der Begriff der Negation durch eine Wurzel bezeichnet, die ursprünglich die Thätigkeit des Abweisens, Trennens bedeutete. Wurzeln dieser Art erscheinen sodann, indem sie anderen angefügt werden, als blosse Flexionen. So scheint der Lokativ des Sanskrit: das kurze *i* (*hridi*, im Herzen), das den Präpositionen der Tochtersprachen: *in* und *en* zu Grunde liegt, ursprünglich eine selbständige Wurzel mit der Bedeutung: *innen* gewesen zu sein. Umgekehrt verkümmern Flexionen und müssen durch Wurzeln von ursprünglich formaler Bedeutung ersetzt werden, wie z. B. aus *hominis de l'homme*, d. h. *de illo homine* geworden ist. Im Chinesischen, wo es bekanntlich keine Flexionen giebt, steht das Vorhandensein selbständiger Wurzeln für Formbegriffe ausser Zweifel.

Anmerkung 6. Wo sich neue Begriffe herausstellen, da bleibt auch die Klage über die Mangelhaftigkeit der Sprache nicht aus. Wir begegnen ihr schon bei Plato (Soph. p. 267 D) und Aristoteles (de an. II, 7, § 1). Der Drang zu absonderlichen Begriffskombinationen macht sich in ungeheuerlichen Wortkombinationen Luft, wie bei Aristophanes und Fischart. Heutzutage sind in den europäischen Kultursprachen die Begriffe über ihre ursprünglichen, durch das Wort bezeichneten Bedeutungen fast insgesamt weit hinausgekommen. Im Deutschen geht diese Bewegung noch immer merkbar, jedenfalls merkbarer als z. B. im Französischen vor sich. Gast bedeutete bekanntlich ursprünglich Feind; Elend die Fremde; Recke den Verbannten; Fratzen und Possen: getriebene Arbeit, Schmuck. Das Wort Bildung wurde noch vor anderthalb Jahrhunderten nur von der Gestaltung des Leibes, Wohlstand nur vom Anstande gebraucht. Öl bezeichnete ursprünglich nur Olivenöl, Pferd *(paraveredus)* nur das leichte Wagenpferd, Opium hingegen (ὀπός) jeden Saft, Vitriol jeden durchsichtigen glasartigen Körper. Psychologisch interessant ist hierbei, dass im allgemeinen die Tendenz zur Verschlimmerung der Bedeutung vorwiegt, was man bisweilen den Pessimismus im Sprachgebrauche genannt hat (niederträchtig, Einfalt, Pöbel, Mähre, Schalk, karg — dagegen freilich wieder: bieder, fromm), was aber seinen Grund wohl zuletzt in der Bevorzugung haben mag, deren sich neue Benennungen bisweilen überhaupt erfreuen. Das bekannte: ἱπποβουκόλος und νέκταρ ἐῳνοχεῖ sind ein par naive Beispiele für die Freizügigkeit der Begriffe. Mit dem fremdsprachlichen Worte kommt auch der fremdländische Begriff, mit der Sprache die Denkweise, wenigstens bei den gebildeteren Ständen, deren Begriffe flüssiger, elastischer sind, als die der niederen, bei denen oft gerade wieder die alten festgehaltenen Begriffe auf die neuen Worte appercipierend einwirken.

Anmerkung 7. Wie im Texte hervorgehoben wurde, leidet die Fixierung der Begriffe durch die Sprache meistens an einer gewissen Einseitigkeit in der Auffassung des Gegebenen. In der Ausgleichung dieser Einseitigkeit liegt der Nutzen, den die Erlernung verschiedener Sprachen gewährt; das gleichmässigere Hervortreten der einzelnen Merkmale erhöht die Deutlichkeit, die Isolierung von den ursprünglichen Nebenbeziehungen vermehrt die Flüssigkeit der Begriffe. In diesem Sinne hat Schleiermacher ganz richtig bemerkt, dass die praktische Lösung der Frage nach der Universalsprache nur in dem Verständnisse aller Sprachen zu suchen wäre.

* Mit Rücksicht auf § 48, § 113 (Anm. 1) und § 122 vergl. G. Gerber, Die Sprache und das Erkennen, Berlin 1884, sowie dess. Verf., Die Sprache als Kunst, Berlin 1871 (s. dazu Tobler in Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. VII, S. 418 ff.); ferner C. Hermann, Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Leipzig 1875; G. F. Stout, Apperception and the movement of attention: Mind (A Quarterly Review of Psychology and Philosophy) XVI, No. 61, S. 23 f.; G. F. Stout, Thought and Language, ebenda XVI, No. 62, S. 181 f. (vergl. Zeitschrift für Psychologie und Physiol. d. Sinnesorggane, Bd. III, S. 73 f.). Ausserdem s. G. Lindner, Beobachtungen und Bemerkungen über die Entwickelung der Sprache des Kindes: 12. Jahresbericht über das k. Schullehrerseminar zu Zschopau, abgedr. in „Kosmos" Bd. XI (6. Jahrg.) 1882, S. 321 ff. Vergl. § 7 Anmerkung *.

§ 120. Zusätze.

Zu den eben erörterten Mitteln der Vervollkommnung bereits gewonnener Begriffe kommt noch ein Verfahren hinzu, durch das der Umfang der Begriffsbildung scheinbar erweitert wird. Haben sich nämlich homogene Begriffe irgend einer Klasse etwas zahlreicher entwickelt, so nehmen sie die Reihenform in der Weise an, dass der Mechanismus der Vorstellungen die Grundlage abgiebt (§ 77 und § 93) und die willkürliche Ergänzung die volle Ausbildung übernimmt. Gelingt es nun, Begriffsreihen dieser Art irgendwie in einen Gesamteindruck zu bringen und ihnen dadurch eine sprachliche Bezeichnung zu erwerben, so liegt der Schein nahe, als hätten wir es in diesen Gesamteindrücken mit einer neuen, ja mit der am meisten charakteristischen Art von Begriffen zu thun. Allein blosse Inbegriffe von Begriffen selbst als Begriffe zu nehmen, geht — mindestens vom psychologischen Standpunkte aus — schon darum nicht an, weil diesen Inbegriffen das Charakteristische des Begriffes, die Abstraktion, abgeht (§ 118 Anm. 1). Begriffe, welche die Reihenform bereits angenommen haben, weil sie nicht mehr als gleich aufgefasst werden konnten, verlassen diese Form nicht mehr, um in einen Begriff zusammenzufallen, der über ihre Unterschiede hinweg sieht; Farbe ist nicht der Begriff, in den die einzelnen Farben ununterschieden zusammenfliessen, sondern lediglich die Bezeichnung für die Reihe der unterschiedenen Farben, wie ja schon daraus unwiderleglich hervorgeht, dass der Begriff der einzelnen Farbe sich nicht aus den Merkmalen der Farbe als *genus proximum* und ihrer Besondernheit als specifische Differenz zusammensetzt, sondern als einfacher Begriff schlechthin jede Zerlegung ausschliesst. Dass die Verschiedenheit dieser Begriffsreihen die Analogie zu den Arten der Begriffe einhält (z. B. Obst als Gegenstands-, Farbe als Eigenschafts-, Vieleck als Formbegriff), be-

weist eben nichts Weiteres, als dass Begriffe aller Arten die Reihenform einzugehen geeignet sind. Ohne diesen Punkt weiter zu verfolgen, der für die Logik von grösserem Interesse ist, als für die Psychologie, wollen wir hier noch einmal die Divergenz hervorheben, die zwischen der Logik und Psychologie bezüglich der Auffassung des Begriffes als solchen besteht. Der Begriff im Sinne der Logik bildet ein Ideal, dem sich die Begriffe, die wir wirklich haben, wohl anzunähern, das sie aber niemals zu erreichen vermögen. Denn der logische Begriff ist eine fertige, ruhende, bestimmt abgegrenzte Vorstellung; die psychologischen Begriffe sind ein geeinigtes Vorstellen differenter Vorstellungen, unvollkommene Verschmelzungen von Homogenem, unvollkommen isoliert von Verschmelzungen mit Heterogenem (§ 119 Anm. 1). Der Logik gilt der Begriff als die Vorstellung des Gemeinsamen, der Psychologie ist er im besten Falle nur die gemeinsame Vorstellung; für die Logik existiert jeder Begriff nur einmal, die Begriffe, die wir vorstellen, legen wir uns gewissermassen für jeden Fall eigens zurecht; die Logik mutet uns zu, den Begriff durch seinen Inhalt vorzustellen, in Wirklichkeit stellen wir ihn durch seinen Umfang vor, wofür am schlagendsten die bekannte Erfahrung spricht, dass das Vorstellen des Begriffes in dem Masse schwieriger fällt, als der Begriff in der Stufenfolge der logischen Abstraktion emporsteigt. Eben darum hat man den logischen Begriff als eine Forderung bezeichnet, die, indem sie an unser wirkliches Vorstellen ergeht, diesem Gewalt anthut.[1]) Dieser Anstrengung sich zu entziehen, greift der im Fixieren der Begriffe minder Geübte zu einem einfachen Auskunftsmittel: er fasst nur eines der Elemente scharf auf und begnügt sich damit, an diese Auffassung den Gedanken zu knüpfen, dass, was von dem einen gilt, von der ganzen Gruppe gelte (jeder d. h. je — der, quilibet). Der gemeine Mann lässt in seinen Lebensbetrachtungen lieber einen, als den Menschen leiden, lieber einem, als dem Menschen etwas passieren, und wir alle verfallen in diese Auffassungsweise, wenn wir dem natürlichen Gange der Vorstellungen nicht gewaltsam entgegenarbeiten. Das Beispiel, neben den allgemeinen Begriff gesetzt, behält immer etwas Erfrischendes und Erleichterndes, weil es von der Spannung befreit, wie denn Begriffe überhaupt stets bereit sind, in Anschauungen umzuschlagen, sobald es die Situtation nur einigermassen gestattet, und der gewöhnliche Gedankenverlauf seinen Übergang leichter vom Begriffe zur Wahrnehmung als umgekehrt nimmt.[2]) Die Lichtseite des Begriffes hingegen besteht darin, dass die gemeinsame Qualität, die durch ihn vorgestellt wird, als psychisch fixierte Vorstellung zu betrachten ist,

(§ 67), denn die zum Begriffe verschmolzenen, ganz oder teilweise gleichen Vorstellungen summieren zwar nicht ihre Klarheitsgrade, halten aber die Klarheitsgrade, in denen sie verschmolzen sind, mit vereinigten Kräften fest (§ 49). Als psychische Energie genommen, widersteht der Begriff somit seiner Hemmung mit grosser Energie, ohne jedoch sein Vorgestelltes zu besonderer Klarheit zu erheben, und in diesem Sinne kann man sagen: der Begriff ist stark, aber minder klar, während die Empfindung schwach (d. h. ihrer Isolierung wegen nachgiebig), aber klar ist. Eben deswegen eignen sich die Begriffe ganz besonders zu appercipierenden Vorstellungsmassen (§ 111), wie denn in der That fast unsere gesamte Apperception von Wahrnehmungen auf den bereits gewonnenen Begriffen beruht. Daher nun auch der besondere Wert der Begriffe für die Bildungsgeschichte des Einzelnen, wie für die ganzer Zeitalter. Jeder Begriff bezeichnet für sich die gelungene Zusammenfassung einer gegebenen Mannigfaltigkeit und dient ihr als Gesichts-, Stand- und Ruhepunkt und wirkt in gleicher Weise auf alle späteren Gegebenheiten ordnend, zerlegend, verdeutlichend ein (§ 119); der errungene Standpunkt wird für alles Künftige zum Orientierungspunkt. Begriffe sind gewissermassen das Papiergeld, in das wir die klingende Münze unserer konkreten Erfahrungen des leichteren und massenhafteren Vekehrs wegen umwechseln. In dem Reichtum und der Vollendung der Begriffe liegt der Massstab der Kultur für den Einzelnen, wie für ganze Völker und Zeitalter (§ 114). Von dem vorgefundenen Schatze der Begriffe zehrt der Einzelne, zu ihm trägt er durch Auffindung neuer Begriffe bei; und in dieser Wechselwirkung pflanzt sich der Vorrat an Begriffen, wiewohl immerwährender Oscillation unterworfen, von Generation zu Generation fort. Abzuschliessen ist dieser Kreis niemals, denn wenn auch der Quell neuer Wahrnehmungen (des äusseren oder inneren Sinnes) jemals erschöpft sein sollte: der Drang, den vorhandenen Stoff unter immer neue Gesichtspunkte zu bringen, wirkt immer fort und zwar um so erfolgreicher, je mehr die starren Kombinationen des ursprünglich Gegebenen zurücktreten, wie dies namentlich auch in unserem Zeitalter der Fall ist (§ 71 und § 84).[3]) Die Begriffssphäre einer Zeit ist somit der ideale Niederschlag ihrer Geschichte und das Mass für die bereits zurückgelegte Strecke ihrer Kulturentwickelung; diese aber ist endlos, wie die Weltgeschichte selbst.[4])

Anmerkung 1. „In psychologischer Hinsicht ist ein Begriff diejenige Vorstellung, welche den Begriff in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat", Herbart (Ps. a. W. II, S. 176). Ähnliches meint auch Schopenhauer, wenn er den Begriff als die Vorstellung der Vorstellung erklärt (W. a. W. I, S. 46). Begriffe sind nichts ausser und neben, nichts über den Wahrnehmungen, keine

allgemeinen Vorstellungen gegenüber den konkreten, sondern nur unbestimmte Inbegriffe bestimmter Einzelheiten. Der Begriff hat sein psychisches Dasein nur in den Vorstellungskomplexen, deren Abstraktum er ist, und zu denen er nicht im disjunktiven, sondern im konjunktiven Verhältnisse steht (§ 118 Anm. 1). Dies führt zu der langwierigen, verwickelten und dabei psychologisch unfruchtbaren Kontroverse, die der Nominalismus mit dem Realismus jahrhundertelang geführt und die mit der Niederlage des letzteren geendigt hat. Unter den zahlreichen Abstufungen und Modifikationen des Nominalismus treten zwei Formen desselben bestimmt auseinander: der strenge Nominalismus und der Konzeptualismus, von denen der erstere die Möglichkeit allgemeiner Vorstellungen bestritt und die Begriffe lediglich auf die sprachliche Bezeichnung einer Mehrheit konkreter Vorstellungen durch die Einheit des Wortes zurückführte, während der zweite für das Gegebensein allgemeiner Vorstellungen als psychischer Phänomene eintrat. Die Begründer des Nominalismus, Roscellinus und Abälard, neigten sich entschieden der strengeren Auffassung zu; die Umbildung des absoluten Nominalismus zum Konzeptualismus scheint sich erst bei Thomas von Aquino (wenigstens bezüglich der Begriffe im Intellekte Gottes) und — freilich schon entschiedener — bei dem Erneurer des Nominalismus Wilhelm von Occam vorzubereiten. Interessant ist es, dass der Antagonismus dieser beiden Anschauungsweisen sich gleich nach dem Falle der Scholastik in der englischen Philosophie geltend machte und bis an die Schwelle der Psychologie der Gegenwart behauptete, indem Hobbes, Berkeley, Hume und ein Theil der schottischen Schule, wenn auch nicht ohne Reserve für den eigentlichen Nominalismus, Locke, Reid, Brown für den Konzeptualismus Partei nahmen. Am rücksichtslosesten spricht sich auch hier Hobbes aus, der die Allgemeinheit lediglich als Prädikat solcher Worte gelten liess, an welche die Reproduktion einer Mehrheit konkreter Vorstellungen geknüpft ist, ohne dass die Allgemeinheit selbst irgendwie in dem psychischen Prozesse zum Ausdrucke gelangte (Hauptstelle: de corpore, II, 10). Zu einer besonderen Berühmtheit ist Berkeleys Bezweiflung der „allgemeinen Ideen“ gelangt, die Hume als die grösste wissenschaftliche Entdeckung seiner Zeit bezeichnet hat (Hauptstellen: Treat. conc. the princ. of hum. knowl., Introd. 10—14 und New Theory of vis., 123 ff.). Fragen gegenüber, wie der Berkeleys: wie sieht das Dreieck aus, das weder recht-, noch spitz-, noch stumpfwinkelig sein soll? — möchten wir antworten: das Dreieck, das der Begriff vorstellt, sieht eben gar nicht aus, weil es keine der einzelnen Anschauungen, sondern jenes Vorstellen ist, das die Unterschiede der Anschauungen aufhebt, ohne selbst Anschauung zu sein. Von dem Begriffe fordern, dass er jede einzelne Anschauung ausschliesse, und doch erwarten, dass er selbst wieder Anschauung sei, ist ein handgreiflicher Widerspruch, der nur darin seine Erklärung findet, dass man erst den Begriff als die Vorstellung des den Anschauungen Gemeinsamen und dann jede Vorstellung als Anschauung zu nehmen sich gewöhnt hatte. Berkeley ist einsichtig genug, seine Polemik eigentlich nicht gegen die Möglichkeit allgemeiner Begriffe überhaupt, sondern nur gegen die selbständige Existenz abstrakter Vorstellungen ausser den konkreten zu richten, und dabei an eine Repräsentation allgemeiner Vorstellungen durch konkrete zu denken: wenn er sich aber mit der oben erwähnten Frage an die Aristotelische Logik wenden zu können glaubte, dann hätte er deren richtige Beantwortung auch schon bei Aristoteles finden können (de mem. et remin. 1). An sich ge-

nommen, könnte man auch Humes Erklärung: die allgemeinen Begriffe seien nur *particular ones considered in a certain light* (W. W. I, p. 56; Hauptstellen: Inq. sec. 1 u. 2, W. W. IV, p. 180—184 und Tr. on hum. nat. I, 1, sec. 7), gelten lassen, der sich übrigens auch Bain angeschlossen hat (Ment. Sc. p. 177), wenn Hume nur bei dieser Beziehung nicht ausschliesslich den sprachlichen Ausdruck im Auge hätte. Sein und Berkeleys Versuch, der konkreten Vorstellung ihre Allgemeingültigkeit ohne alle psychische Wechselwirkung lediglich durch die Zusammenfassung mit anderen unter eine gemeinsame sprachliche Bezeichnung *(general term)* zu vindizieren, ist so einseitig und oberflächlich, dass Browns Einwurf nahe genug liegt, dass eben die Zusammenfassung der gleichartigen Vorstellungen unter das bestimmte Wort durch das Bewusstwerden ihrer Gleichartigkeit bedingt werde (a. a. O. II, p. 464). Locke, den man bisweilen dieser Gruppe anreiht, ist durchaus nicht Nominalist in der rigorosen Bedeutung des Wortes. Die oft citierte Stelle (a. a. O. IV, 7. § 9) soll eigentlich nur auf die Schwierigkeit im Denken der allgemeinen Begriffe aufmerksam machen und geht in dieser Beziehung offenbar zu weit. In der systematischen Darstellung selbst (ebenda III, C.) spricht Locke ausdrücklich von allgemeinen Ideen, die aus den konkreten durch Loslösung von den Bestimmungen der Zeit, des Raumes u. s. w. entstanden, das den konkreten Gemeinsame zusammenfassen, und legt dem Erkenntnisvermögen *(understanding)* geradezu die Funktion bei, aus den wahrgenommenen Ähnlichkeiten allgemeine Ideen zu abstrahieren. Was Reid den Zweifeln Berkeleys und Humes entgegenstellt, ist ziemlich unbedeutend und läuft darauf hinaus, dass in der Unbegreiflichkeit des Vorstellens allgemeiner Begriffe das allein begreiflich sei, dass dieses Vorstellen nicht durch Bilder geschehen könne. Die Entstehung der allgemeinen Vorstellungen *(general conceptions)* führt er einfach auf das Vermögen des Gemütes zurück, Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten zu erkennen und in Vorstellungen zu fixieren, denen sodann die allgemeinen Namen entsprechen, ja er geht selbst so weit, in diese allgemeinen Vorstellungen das Wesen der Erkenntnis zu versetzen (Int. Powers, Essay on Abstract.). Dugald Stewart nimmt wieder eine Wendung zum Nominalismus insofern, als er im Anschluss an Hume einerseits auf die Repräsentation des Allgemeinen durch konkrete Vorstellungen, andererseits auf den einfachen Gebrauch allgemeiner Namen und Formeln (jenes in der Geometrie, dieses in der Algebra) zurückkommt — eine Vermittelung, die mit seiner Annahme angeborener Begriffe schwer in Einklang zu bringen ist (vergl. Payne, a. a. O. p. 437). Brown fasst das Resultat seiner weitschweifigen Untersuchung über die Entstehung der Begriffe auf drei Punkte zusammen: das Gegebensein der Vorstellungen von zwei Objekten, das Innewerden *(feeling)* ihrer Ähnlichkeit durch eine allgemeine Vorstellung *(general notion)* und die Bezeichnung dieses Innewerdens durch einen Namen (a. a. O. II, p. 457 u. 475). In eine nähere Bestimmung des zweiten Punktes geht er leider nicht ein, sondern begnügt sich mit der Berufung auf eine *susceptibility of the feeling of the relation of similarity*, wohin auch Bains Vorwurf gerichtet ist, Brown habe einem intellektualen Vorgange einen emotionalen Charakter verliehen. Auch Hamilton fällt über Browns Theorie ein hartes Urteil (Bain, a. a. O. p. 31), das insofern begründet erscheint, als Hamilton die ganze Kontroverse lediglich auf Rechnung der Verworrenheit der Terminologie der älteren englischen Psychologie setzt, die durch Browns Bezeichnung des Begriffes als Gefühl nur vermehrt worden ist. James Mill formuliert das

Resultat seiner umsichtigen Behandlung der ganzen Streitfrage dahin, dass sich an dasselbe Wort mehrfache Associationen knüpfen, und der Begriff auf diese Weise durch die zusammengesetzte und undeutliche Vorstellung des Komplexes aller einzelnen Verschmelzungen gebildet werde *(a complex and indistinct idea of a crowd)* — eine Formulierung, die leider wieder den Hauptpunkt ziemlich unbestimmt lässt. (Vergl. zu dem Ganzen: Bain, Ment. and. mor. sc. Appendix, p. 1—33.)

Anmerkung 2. *In addiscendis scientiis exempla plus prosunt, quam præcepta.* Newton. Andererseits machte Kant mit Recht auf die Gefahren aufmerksam, welche das Denken in Beispielen dadurch mit sich führt, dass es der Anstrengung des eigentlichen Denkens, das es doch zu ersetzen nicht im stande ist, entwöhnt (Kr. d. r. Vr. W. W. II, S. 119).

Anmerkung 3. Die Begriffsbildung geht um so erfolgreicher vor sich, je klarer die ursprünglichen Anschauungen gewesen und je flüssiger sie in der Folge geworden sind (§ 84). Ersteres erklärt, weshalb flüchtige, matte, verworrene Auffassungen des Einzelnen zu keinen festen Begriffen zusammentreten, und hastiges Herumreisen, zerstreute Vielleserei u. s. w. einen nur geringen Gewinn an Begriffen hinterlassen. In der zweiten Beziehung haben wir bereits § 84 Anm. 3 die Einbildung die Vorschule des Denkens genannt. Unterbleibt die Reproduktion der älteren Vorstellungen durch die eben eingetretene ihnen ähnliche, so kommt es nicht zur Bildung des Begriffes. Auf diese Weise kann es geschehen, dass das Material des Abstraktionsprozesses längst vorhanden ist, ohne dass dieser selbst sich einstellt (§ 72). Es kann wohl auch geschehen, dass das Material zu einem Begriff in anderen Begriffen verteilt liegt und durch diese auseinandergehalten wird, so dass der neue Begriff erst durch Auflösung der älteren möglich wird (§ 118 Anm. 1). Es scheint dann, als harrte der neue Begriff bloss des glücklichen Blickes, ihn herauszufinden, und der Stoff des glückliches Griffes, ihn in den neuen Begriff zusammenzufassen.

Anmerkung 4. Die Aufgabe aller Metaphysiker geht dahin, die Erscheinung auf das Sein, als ihr Vorausgesetztes, zurückzuführen. Nun ist aber alle Erscheinung zunächst gegeben als Empfindung. Es entsteht somit die Frage: auf welches Vorausgesetzte weist die Empfindung zurück? Die Beantwortung dieser Frage kann von zwei psychologischen Thatsachen aus erwartet werden. Erstlich fühlen wir uns im Haben der Empfindung abhängig, denn es steht nicht bei uns, einer Empfindung als Empfindung beliebig bewussst zu werden (§ 80 u. § 81). Die Empfindung weist auf ein Äusseres hin als Ergänzung des Grundes ihres Gegebenseins, und dieses Äussere ist das objektive Korrelat für das Phänomen der Empfindung in der Seele. Nun sind uns aber zweitens unsere Empfindungen weder einzeln, noch in chaotischem Wechsel, sondern in bestimmten, konstant wiederkehrenden Gruppen gegeben, und diese Gruppen haben wir im Auge, wenn wir von Aussendingen reden (§ 102). Der Ausdruck der Synthese dieser Mannigfaltigkeit aber ist der Begriff, und insofern kann man sagen: wir fühlen uns in unseren Wahrnehmungen abhängig vom Begriffe des Wahrgenommenen. Indem wir den Begriff zu der Wahrnehmung mitbringen, wissen wir schon im Voraus, was wir von ihr, d. h. welche Mannigfaltigkeit wir in ihr als Gesamtvorstellung zu erwarten haben; die Wahrnehmung bestätigt nur, was der Begriff gesagt hat, ist nur ein Beleg, ein Beispiel für den Begriff. Was die Wahrnehmung sonst noch enthält ausser dem ihr im Begriffe Vorgezeichneten, das ist zufällig, unwesentlich, unbegreiflich: der Begriff ist die Wahrheit der Wahrnehmung. So

kommen wir zu zwei verschiedenen Grundgedanken: dem metaphysischen des Dinges an sich als Seienden, und dem erkenntnistheoretischen des Begriffes als dessen, was an der Wahrnehmung wesentlich, wahr ist. Jenes ist das Princip des Realismus, dieses des Intellektualismus, — Auffassungsweisen, die unter sich nicht entgegengesetzt, sondern disparat sind. Eben darum liegt in beiden der Drang nach weiterer Durchführung; der Realismus verflacht sich zum Sensualismus, der Intellektualismus vertieft sich zum Idealismus. Der Realismus hat erklärt, was der Intellektualismus nicht erklärt hat, und nicht erklärt, was dieser erklärt hat; er hat, um das Haben der Empfindung begreiflich zu machen, das Ding als Absolutes gesetzt, aber die Synthese der gleichzeitigen Empfindungen in der Gesamtvorstellung des Aussendinges ist ihm zunächst unbegriffen geblieben. Indem er nun auch die Synthese selbst auf das äussere Subjekt zurückführt, d. h. indem er die Mannigfaltigkeit in der Wahrnehmung des Gegenstandes aus der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften desselben abzuleiten unternimmt und diese durch jene unmittelbar erkannt werden lässt, gestaltet er sich zum Sensualismus um. Der Intellektualismus andererseits begreift wohl die Synthese in der Wahrnehmung, aber nicht die Wahrnehmung selbst als Zustand. Er füllt diese Lücke dadurch aus, dass er die Begriffe, die ihm bisher nur die Geltung erkenntnistheoretischer Principe besassen, zu Ideen, d. h. zu Dingen an sich, zu Substanzen erhebt, so dass dasselbe, was der Mannigfaltigkeit ihre Regel, auch dem Einzelnen sein phänomenales Dasein verleiht; der Intellektualismus gestaltet sich zum Idealismus aus. Hieraus ergiebt sich unmittelbar, dass, wenn auch eine gewisse Prädisposition des Realismus zum Sensualismus und des Intellektualismus zum Idealismus nicht zu verkennen ist, ein notwendiger Zusammenhang zwischen den sie begründenden Prinzipien durchaus nicht besteht. Denn der Realismus kann sehr wohl die Realität der Dinge anerkennen und doch die Abspiegelung der objektiven Synthese ihrer Eigenschaften in der subjektiven Synthese der Bestandteile der Wahrnehmung entschieden ablehnen, so wie es andererseits dem Intellektualismus freisteht, die Begriffe als Normen der Erkenntnis gelten zu lassen, ohne sie zu Ideen umzugestalten, wie dies ja in der vorplatonischen Physik mehrfach der Fall gewesen ist. Die Austragung dieser principiellen Kontroverse bleibt begreiflicher Weise der Metaphysik und der durch diese bedingten Erkenntnistheorie überlassen; uns muss es hier genügen, die psychologischen Thatsachen hervorgehoben zu haben, auf welche die dort streitenden Parteien sich als auf eine Art von gemeinsamen Rechtstiteln berufen können.

B. Vom Urteil.

§ 121. Entstehen des Urteils.

Das Urteil ist das Bewusstwerden des Gesetzt- oder Aufgehobenseins einer Vorstellung durch eine andere. Es setzt somit das Urteil voraus erstens eine relativ feststehende, dem Vorgange zu Grunde liegende Vorstellung: das Subjekt (*τὸ ὑποκείμενον*), zweitens eine durch jene gehobene und infolgedessen mit ihr verschmelzende Vorstellung: das Prädikat, drittens jene Sisticrung der Verschmelzung beider, welche nötig ist, um die Verschmelzung als solche zum Gegenstand des Bewusstseins zu erheben. Fassen wir diese Punkte zu-

sammen und fügen wir noch hinzu, dass es sich bei einigermassen ausgebildetem Seelenleben nicht um einfache Vorstellungen, sondern um Vorstellungsmassen handelt, so treten deutlich zwei Arten des Urteils auseinander. Das Prädikat erscheint nämlich durch das Subjekt gesetzt, entweder indem es in oder bloss mit dem Subjekt gesetzt wird, d. h. dadurch, dass der Grund seiner Setzung in dem Inhalte des Subjektes oder ausser diesem enthalten ist. Die Logik bezeichnet diesen Unterschied durch den Gegensatz des analytischen Urteils zu dem synthetischen, für die Psychologie weist er auf den Gegensatz der unmittelbaren zu der mittelbaren Reproduktion zurück.

Was nun fürs Erste das analytische Urteil betrifft, so stellt sich dasselbe einfach als eine Apperception im Sinne des § 111 heraus, und man kann die Erklärung seines Entstehens einfach auf den Satz gründen: alles analytische Urteilen ist das Bewusstwerden einer Apperception, so wie umgekehrt jede Apperception, deren wir bewusst werden, die Form eines analytischen Urteils annimmt. Diese Auffassung des analytischen Urteils gewährt unmittelbar den Vorteil, dass sie über die Art und Weise, wie Altes und Neues sich in den beiden Perioden der Apperception in die Rollen des Subjektes und Prädikates teilen, vollen Aufschluss gewährt. Aus § 115 wissen wir, dass während des ersten Stadiums der Apperception das Neue, während des zweiten das Alte die bevorzugtere Stellung einnimmt, so dass während jener das Alte zum Neuen, während dieser das Neue zum Alten hinzuzukommen scheint (wenn das Neue sonst nur überhaupt etwas auch qualitativ Neues in sich enthält). Demgemäss tritt nun auch im analytischen Urteil das Neue anfangs als das Subjekt vor, das sein Prädikat unter den älteren Vorstellungen sucht, das aber diese Stellung aufgiebt, nachdem es gefunden hat, was es gesucht hat, und sodann den Vortritt der älteren Vorstellung überlässt, um sich ihr auf irgend eine Weise als Prädikat beizugesellen. Diese Katastrophe macht sich begreiflicherweise nicht jedesmal in gleicher Vollständigkeit geltend, da die beiden Perioden der Apperception in verschiedenen Fällen ganz ungleichförmig verlaufen. Eben dieser Umstand verleiht dem Eingehen in das Detail der verschiedenen Voraussetzungen ein besonderes Interesse. Erstens. Der einfachste Fall ist offenbar da, wo bei dem Eintritt des Neuen die ältere appercipierende Masse in Form einer Wahrnehmung, eines Begriffes oder einer Einbildung bereits im Bewusstsein vorhanden ist, und das Neue dem Älteren sich nur als Modifikation oder Determination, als Veränderung oder nähere Bestimmung darbietet. Während ich den Mond betrachte, beginnt sein Rand sich zu verfinstern: die Vorstellung des partiell verfinsterten

Mondes trifft noch den Vorstellungskomplex des Vollmondes an, hebt ihn neuerdings und wird von ihm appercipiert. Ich fixiere einen Begriff und entdecke, dass eines seiner Merkmale ein anderes in sich involviert; der neue, determiniertere Begriff findet den früheren unbestimmteren noch im Bewusstsein vor, wirkt auf ihn zurück und stellt sich unter dessen Apperception. Da hier überall die an sich ältere Vorstellung auch für den besonderen Fall die ältere ist, und die neue Vorstellung auf die vorgefundene ältere Vorstellung bloss belebend und neu anregend einwirkt, so geht für das Neue der chronologische Vorzug seiner Stellung gänzlich verloren: die erste Periode der Apperception fällt aus, und in dem Urteilen kommt lediglich das Neue als Prädikat zu dem Alten als Subjekt hinzu (der Mond verfinstert sich, der Begriff erhält noch eine Bestimmung). Lassen wir nun fürs Zweite die neue Vorstellungsmasse die sie appercipierende ältere erst reproduzieren, so wendet sich der Vorrang der Stellung für den Anfang dem Neuen zu, denn das Neue weckt das Alte, ruft es an sich heran und dient ihm als Stützpunkt. Das Neue ist Subjekt und das Alte Prädikat: der Mann da mit den grauen Haaren ist — mein alter Jugendfreund; das, was da über dem Meerespiegel fliegt, sind Fische. Bei dem weiteren Fortschritte der Apperception aber wendet sich das Verhältnis um, denn das Alte erscheint nun eben als das Altbekannte, und das Neue als das Hinzugekommene, Determinierende: mein alter Freund ist grau geworden, Fische können auch fliegen. Dass mit dem Zustandekommen des Urteils in allen Fällen dieser Art eine leise Abänderung der appercipierenden Masse verbunden ist, liegt eben so nahe, als dass die zweite Form des Urteils alsbald und bleibend in die erste zurückfällt, weil unser Interesse doch lediglich auf dem Neuen ruht, und das Alte seine Rolle ausgespielt hat, sobald es dem Neuen zu seinem Namen verholfen hat. Das Zurücktreten der zweiten Form des Urteils gegen die ursprüngliche wird noch merkbarer in dem dritten Falle. Gesetzt, die neueingetretene Vorstellung reproduziere gleichzeitig eine Mehrheit älterer unter sich entgegengesetzter Vorstellungsmassen (§ 71), so kann es leicht geschehen, dass diese letzteren sich die Aneignung des Neuen gegenseitig streitig machen, indem die gleiche Möglichkeit der Apperception jede einseitige Realisierung derselben verhindert. Entscheidet sich schliesslich die Spannung doch zu Gunsten einer der schwankenden Vorstellungsmassen — sei es, dass seitens einer der letzteren oder seitens des Subjektes eine Beziehung sich geltend macht, die den Ausschlag herbeiführt —, so kommt es zu einem Urteile, das keine Veranlassung in sich enthält, die ursprüngliche Form mit einer anderen

zu vertauschen, weil mit der Entscheidung für das rechte Prädikat alles geschehen ist, was erwartet wurde, und eine Umformung der alten Vorstellungsmasse durch ein qualitativ neues Merkmal in der Regel nicht zu erwarten steht.[1])

Die Zurückführung des analytischen Urteils auf die Apperception gewährt uns endlich auch noch den Erklärungsgrund für jene beiden verstümmelten Urteilsformen, in denen das Urteil entweder zum blossen Subjekt oder zum blossen Prädikat zusammenschrumpft. Dies klar zu machen, brauchen wir nämlich bloss über die beiden äussersten Glieder der eben unterschiedenen Stufenfolge hinauszugehen, um einmal ein Prädikat (eine ältere Vorstellungsmasse), das gewissermassen sein Subjekt überwachsen hat, das andermal ein Subjekt zu finden (eine neue Vorstellungsmasse), das zu keinem Prädikat zu kommen vermag. Jenes tritt ein, wenn bei den Urteilen des ersten Falles die neueingetretene Vorstellung gar nicht selbständig, sondern nur als die erwartete Bestätigung, sozusagen als Signalisierung der älteren aufgefasst wird, und daher in dem ganzen Vorgange zu keiner bleibenden Geltung gelangt, wie sich z. B. das Urteil: dort jener rote Schein ist Feuer zu dem blossen Feuerrufe zuspitzt. Die andere Verkürzung entsteht, wenn in dem letztangeführten Falle keine der reproduzierten Vorstellungen ein Übergewicht über die übrigen zu erringen vermag, und infolgedessen das präsumtive Subjekt, statt ein bestimmtes Prädikat zu finden, Ausgangspunkt ungelöster, unbestimmter Erwartungen bleibt (A, was ist A? A ist — ja was ist denn A eigentlich?) — ein embryonales Urteil, das selbstverständlich kein Urteil, sondern bloss die Frage ist, deren Beantwortung das Urteil gewesen wäre.

Einfacher gestaltet sich der Vorgang bei dem synthetischen Urteil. Tritt von der Gesamtvorstellung aα (oder der Vorstellungsreihe aα) die Teilvorstellung a ins Bewusstsein ein, so reproduziert a die andere Teilvorstellung α, und stösst hierbei das Steigen des α auf Hindernisse, so sind alle Bedingungen erfüllt, an die das Bewusstwerden des Hinzukommens des α zu a geknüpft ist. Die Hindernisse, die dem Gehobenwerden des α entgegenstehen, können wieder gelegen sein in den übrigen, mit a gleichzeitig im Bewusstsein befindlichen oder in den mit α gleichzeitig gehobenen Vorstellungen. Das Eine giebt in gewisser Beziehung das Analogon zu dem zweiten, das Andere zu dem dritten der bei den analytischen Urteilen unterschiedenen Fälle, während für den ersten das Analogon aus naheliegenden Gründen abgeht. Mit dem Ausfallen der Apperception fällt selbstverständlich auch der Wechsel in der Stellung der Vorstellungen im Urteile aus, wohingegen es wieder nach der Verschiedenheit der Veranlassung der

Reproduktion gesehehen kann, dass sich sowohl α dem a, als auch a dem α als Prädikat darbietet. Mit der Apperception bleibt auch das Bewusstwerden der Identität der inneren Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat aus, daher denn die Form, in der das synthetische Urteil sich ausspricht, nicht: a ist α, sondern nur: wenn a ist, ist α lautet, wobei das Wenn in Erinnerung an die beiden ausgebildetsten Verschmelzungsformen bald als temporales Wenn (Wann), bald als lokales Wo näher bestimmt wird.[2])

Anmerkung 1. Die Katastrophe — zwar nicht des Urteils an und für sich, sondern nur der Stellung des Alten gegen das zeitlich und das qualitativ Neue im Urteil — kann auch bei den Urteilen des Selbstbewusstseins beobachtet werden (§ 115), in denen anfangs die minder charakteristische, eben fungierende Partie des Ich, später die innerlich vertieftere die Stelle des Subjektes einnimmt. Erwähnung verdient es, dass die kurze Schilderung, die Plato in Phil. p. 38 vom Entstehen des Urteils entwirft, mit dem dritten Punkte des Textes vollkommen übereinstimmt.

Anmerkung 2. Das synthetische Urteil ist, weil auf zufälliger Verschmelzung beruhend, zunächst ganz äusserlich und zufällig zu nehmen und kann ebensowohl Vorurteil als denkendes Urteil sein (wie z. B. die Witterungsregeln von dem Schlage: grüne Weihnachten, weisse Ostern). Zum Urteil der Dependenz erhebt sich das synthetische Urteil erst dadurch, dass zu dem Bewusstwerden der Verschmelzung noch das der Notwendigkeit derselben, d. h. der inneren Zusammengehörigkeit der beiden Vorstellungen hinzukommt, wovon später.

§ 122. Zusätze.

Dem Fällen des Urteils geht jedesmal eine Spannung voran, die bald den Charakter des Erwartens, bald den der Überlegung an sich trägt. Die Erwartung ist wieder entweder von den bereits vorhandenen Vorstellungen auf die neueintretende, oder von dieser auf jene gerichtet und geht in dem einen Falle dem Eintritte der neuen Vorstellung voran, folgt ihr in dem anderen. Ersteres ist bei den analytischen Urteilen der ersten Gruppe, letzteres bei den synthetischen Urteilen der Fall. Dort nämlich, wo die appercipierenden Massen bereits der Evolution entgegenstreben und nicht erst der belebenden Erregung von dem Neuen aus bedürfen, stehen die älteren Vorstellungen gewissermassen auf der Lauer und eilen dem Neuen entgegen, um sich seiner zu bemächtigen und sich an ihm zu bethätigen. Bekanntlich ist dies bei allen Beobachtenden der Fall. Je ähnlicher sich alsdann das Neue zu dem Alten verhält, um so kürzer ist seine Kulminationsperiode; je mehr particller Gegensatz zwischen beiden, um so mehr macht sich das Neue geltend; das Unerwartete am Erwarteten, das vom Gewöhnlichen irgendwie Abweichende drängt sich der Beurteilung am unwiderstehlichsten auf (§ 114).[1]) Täuscht in

Fällen dieser Art das erwartete Neue die ihm entgegengebrachte Erwartung, so regt im synthetischen Urteil ein unerwartetes Neue neue Erwartungen an und befriedigt sie entweder selbst durch die Kraft seiner Verschmelzungen, oder verweist bezüglich ihrer Befriedigung auf Einwirkungen von aussen her. Wo a ist, wird α erwartet; genügt zur Befriedigung dieser Erwartung die blosse Vorstellung des α, dann entscheidet für das Zustandekommen des Urteils die Hilfe, die a dem α leistet, und das Verhalten des α zu den übrigen gleichzeitigen Vorstellungen (§ 121); ist hingegen die Erwartung auf die Empfindung α gerichtet, dann hängt es von äusseren Umständen ab, ob die Erwartung befriedigt oder unbefriedigt aufgegeben, d. h. ob das Urteil positiv oder negativ entschieden wird.

Was bei der einen Gruppe der analytischen Urteile die Erwartung, das ist bei den anderen die Überlegung. Die Überlegung ist um so reiner, je weniger Erwartungen vorangegangen oder je entschiedener die vorangegangenen zurückgewiesen worden sind; die Überlegung bricht die Erwartung in den Zweifel um. Dass ungestüme und einseitige Erwartungen die Überlegung ganz aufheben, sieht man am deutlichsten an den Vorurteilen, in denen sich heftige Begierden aussprechen; schon die Beobachtung, die ihrem Resultate zuversichtlich entgegengeht, beeinträchtigt die Überlegung. Jede Überlegung ist, wie das Wort trefflich andeutet, ein Hin- und Herschwanken, indem entweder das mögliche Prädikat vor dem Subjekt schwankt, oder die möglichen Prädikate unter- und gegeneinander schwanken. Je mehr Beziehungen zwischen den beiden Vorstellungsmassen in dem einen, je mehr Vorstellungen in dem anderen Falle zur Wechselwirkung gelangen, um so stärker die Spannung und um so länger die Überlegung, um so grösser aber auch die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Urteils.[2]) Bleibt die bestimmte Erwartung ungelöst, so fällt das Urteil negativ aus, bleibt die Überlegung unentschieden, so kommt es zu gar keinem Urteile. Mit dem Fällen des Urteiles ist die Spannung gelöst, und diese Lösung ist Lust; lebhafte Naturen urteilen lieber falsch, als gar nicht, und selbst kühleren Köpfen fällt es beschwerlich, das Urteil aufzuschieben, und wohl noch beschwerlicher, das gefällte zu verschweigen. Wie Erwartung oder Überlegung dem Urteile vorangehen, so folgt ihm die Überzeugung. Die Überzeugung hat ihre Innigkeit, und der Grad dieser ist in dem Innigkeitsgrade der Verschmelzung von Subjekt und Prädikat gegeben. Eben darum steht das synthetische Urteil dem analytischen an Überzeugungskraft ebenbürtig zur Seite, ja bei vielen Menschen tritt das analytische Urteil erst in die volle Überzeugungsinnigkeit, wenn es infolge von Wieder-

holungen sich dem synthetischen angenähert hat. Im analytischen Urteile ruht die Überlegung auf jener Vorstellung, deren Vortreten das Urteil entschied; im Syllogismus ist dies der Mittelbegriff, und es ist bekannt, dass die meisten Menschen erzwungenen Beweisen mehr Überzeugung schenken, als klar nachgewiesener Evidenz. Der Überzeugung gilt das Vorurteil ebensoviel, als das Urteil; die stete Wiederholung überzeugt am Ende auch den Zweifelhaften, und zwar ganz besonders dann, wenn er die Wiederholung der Begründung des Urteils selbst vorzunehmen genötigt ist (§ 65). Wo klare, feste Vorstellungen fehlen, da bleibt auch die Überzeugung schwankend; feste, bleibende Überzeugungen sind streng genommen eben so selten, als festes reines Denken. Das fertige Urteil hört auf, Urteil zu sein, denn mit der vollendeten oder neu bestätigten Verschmelzung ist das Bewusstwerden des Verschmelzens zu Ende (§ 121).

Wie der Begriff erst durch das Urteil fertig wird (§ 119), so kann das fertige Urteil zum Begriff werden, wofür schon der sprachliche Übergang des Prädikates in das Adjektiv spricht. Was wir Urteil nennen, ist eigentlich der Prozess des Urteilens selbst, und dass wir gleichwohl das Produkt selbst noch als Urteil zu bezeichnen fortfahren, beruht darauf, dass wir im Produkte stets noch den Prozess, wenn auch nur andeutungsweise, wiederholen, durch den es entstanden ist, indem wir die verschmolzenen Vorstellungen scheiden, um ihr Zusammenfliessen sogleich wieder zu beobachten. Jede Wiederholung des Urteils, die somit eigentlich eine Wiederholung des Urteilens ist, beschleunigt dieses Zusammenfliessen, weil sie den Verschmelzungsgrad erhöht (§ 61); in dem Urteile, das uns zur Gewohnheit geworden ist, giebt es kein eigentliches Subjekt und Prädikat mehr, sondern nur integrierende Teile eines Ganzen (§ 74). Das wiederholte Urteil ist nur ein abgeblasster Schatten des ursprünglichen, und der spannendste Witz wird bald zur Trivialität.[3]) Was jedoch auch über dies hinaus so vielen Vorstellungsverhältnissen die Form des Urteils erhält, oder vielmehr aufdringt, das ist der sprachliche Ausdruck. Die Sprache nötigt uns nämlich fortwährend in doppelter Beziehung, Vorstellungen auseinander zu legen und auseinander zu halten, die ihr Vorstellen längst geeinigt haben: einmal, indem sie die Teilvorstellungen der Gesamtvorstellung in die Worte scheidet, die sie isoliert fixieren, und sodann, indem sie, wo sie zur Mitteilung an andere schreitet, simultan Vorgestelltes in successiv Ausgesprochenes umgestaltet. Man kann in dieser Beziehung sagen, dass die Sprache die ursprünglishe Geschichte der Vorstellungen erhält, denn sie bewahrt nach innen dem Mannigfaltigen, das zur Einheit geworden ist,

seine frühere Mannigfaltigkeit, und sie wiederholt nach aussen das Hinzugekommensein der Vorstellungen durch das Nacheinanderkommen der Worte. Auf dem Wege von dem Bewusstsein des einen zu dem Bewusstsein des anderen passieren die Vorstellungen die engen Pforten des Mundes des Sprechenden und des Ohres des Zuhörers; was ich gleichzeitig vorstelle, muss ich nacheinander aussprechen, und soll ich verstanden werden, so muss ich die Folge meiner Mitteilungen so einrichten, dass, was nachfolgt, seinen Anknüpfungspunkt findet in dem, was voranging, und darum muss ich gar vielem die Urteilsform geben, das sie nie besessen hat, und vielem sie wieder geben, das sie längst verloren hat. Wie das Wort den Begriff fixiert, so erhält das Urteil sich im Satz; tritt dort das Urteil für den Begriff ein, so gilt hier das *caput mortuum* des Satzes für das lebendige Urteil.[4])

Fassen wir alle diese Bemerkungen zusammen, so liegt uns die Erkenntnis nahe, dass das psychologische Urteil hinter dem logischen ebensoweit zurückbleibt, wie der psychologische Begriff hinter dem logischen. Das logische Urteil ist das ein für allemal fertige Produkt, das psychologische ein immer erneuerter Prozess; das logische Urteil weiss nur von Begriffen, die dem Zuge ihrer inneren qualitativen Verwandtschaft folgen, in dem psychologischen Urteile suchen und fliehen Vorstellungen einander, durch alle jene Beziehungen bewegt, die Vorstellungen einander annähern oder entfernen. Psychologisch genommen ist das Vorurteil ebensowohl ein Urteil, als das Erkenntnis, und das Erkenntnis nichts, als das Bewusstwerden der Notwendigkeit des Verschmelzens zweier Vorstellungen. In dem psychologischen Urteile haben weder Subjekt, noch Prädikat einen eigentlichen Umfang, und die Kopula durchaus nicht die Bedeutung einer notwendigen Verbindung (§ 117), erst durch die Beziehung jener auf die entsprechenden Begriffe kommen die Umfangsverhältnisse und durch die Beziehung dieser auf das logische Urteil die Inhaltsverhältnisse zum Vorschein. In der Genesis unseres unbeeinflussten Urteilens gehen die singulären Urteile voran, und kommen die partiellen zuletzt, während die allgemeinen zwischen beiden liegen.[5]) Das logische Urteil ist über die Zufälligkeit hinaus, welche der natürliche Verlauf der Apperception oder der Beginn der Reproduktion innerhalb des verschmolzenen Vorstellungspaares bezüglich der Stellung der Subjekt- und Prädikatvorstellungen mit sich führt, denn in der Logik hat das Hinzukommen nicht mehr seine ursprüngliche historische, sondern nur jene tropische Bedeutung, die den allgemeineren Begriff zu dem besonderen hinzukommen lässt. Die Aussagen der Logik sind Apper-

ceptionen des Besonderen durch das Allgemeine oder Dependenzen der Folge vom Grunde, in der Psychologie wird das Isolierte, Neue appercipiert von dem massenhaften Alten, und das Ganze reproduziert von seinem Teile; eben darum verwandelt auch das logische Urteil bei seiner Umkehrung den vollen Umfang seines Prädikatsbegriffes in den teilweisen und die Qualität beider in die entgegengesetzte, während das psychologische Urteil entweder sein Sein in ein Haben, oder einfach sein Prädikat in sein Subjekt verwandelt.

Anmerkung 1. Vergl. Drobisch, Emp. Ps. § 63.

Anmerkung 2. „Schnell fertig mit dem Urteile ist die Jugend", weil sie nur von einseitigen beschränkten Standpunkten aus appercipiert und bei jeder Apperception fast nur zwischen völliger Aufnahme oder Abweisung schwankt. Ihre Weltanschauung ist noch arm an Einteilungsgründen, und die einzelnen Einteilungen sind arm an Teilungsgliedern (die flache Weisheit kindlicher und kindischer Naturen). Die Auffassung des gereiften Mannes geht weiter in die Breite und in die Tiefe, wo sich ihr aber der Vorstellungen zu viele anbieten, da kommt sie spät oder wohl auch gar nicht zum Urteil. So geschieht es wohl auch, dass die Naivetät des ersten Blickes der Gelehrsamkeit den Preis abgewinnt (§ 71). Alles eilige, absprechende Urteilen verrät, wo es zur Gewohnheit wird, Oberflächlichkeit der Beobachtung, Impietät gegen die Eigentümlichkeiten des Einzelnen. Kinder wissen so Vieles ganz bestimmt und gewiss, was der reife Mann zweifelnd betrachtet. Wo die Prädikate aus festen Vorstellungsreihen genommen werden, fallen die Urteile scharf und tief aus, wo aber die Reihen zerbröckelt sind oder gar nie zu einer festen Konstruktion gelangt waren, da wird schnell und viel, aber auch seicht und matt geurteilt. Darum holen wir uns die Prädikate am liebsten aus unseren wissenschaftlichen Studien, die Subjekte giebt das Leben oder die praktische Naturbetrachtung (vergl. Resl, Zur Ps. der subj. Überzeug., Czernowitz 1868, bes. S. 37).

Anmerkung 3. Aus begrifflichen Urteilen entstehen neue Begriffe, und in diesem Sinne verglich Drobisch den Begriff einem Sohne, dessen Mutter nach der Geburt stirbt.

Anmerkung 4. Wie entschieden die Sprache allen unseren Mitteilungen die Urteilsform aufdringt, sieht man am deutlichsten da, wo diese sich auf das blosse Haben einer Empfindung beschränken soll. Der einfache Ausruf: kalt, finster, der die unmittelbare Wiedergabe der Empfindung selbst wäre, bliebe unverstanden oder doch mindestens zweideutig. Dies fern zu halten, drückt man sich so aus, als wäre die Empfindung etwas, das zu einem Anderen hinzukommt, auf dessen Gegebensein man bei dem Zuhören rechnen kann. Als ein so Gegebenes kann aber genommen werden: entweder das eigene Ich des Sprechenden (als Vorausgesetztes der eigenen Empfindung, § 106) oder die Aussenwelt im ganzen und unbestimmten, denn beide sind Setzungen, die der Sprechende wie der Vernehmende gemeinsam anerkennen und die durch die neue Empfindung eine neue Bestimmung erhalten. In dem einen Falle sage ich: Ich habe kalt, in dem anderen: Es ist kalt. Die Art und Weise, wie das Prädikat zum Subjekt hinzukommt, bestimmt den Modus des Satzes; der Indikativ, der offenbar die einfachste dieser Arten ausdrückt, entbehrt in manchen Sprachen der lautlichen Bezeichnung seiner Copula. Wilhelm von Humboldt hat in dieser Beziehung auf die interessante Erscheinung aufmerksam gemacht, dass die Vollkommenheit der Grammatik

zu der Bildungsstufe des Volkes in umgekehrtem Verhältnisse steht. An sich genommen ist alles Sprechen ein Urteilen (s. Lazarus, Leben d. S. II, S. 180), ja schon das blosse Suchen nach dem rechten Worte ist ein interessanter Fall von Überlegung, bei dem es sich nicht bloss um mittelbare, sondern, weil er eine Apperception einschliesst, auch um unmittelbare Reproduktion handelt; daher die Bedeutung des rechten Wortes (Lazarus, ebenda S. 212). Die alte Kontroverse, ob es auch ein Denken ohne Worte gebe, bleibt so lange ungelöst und unfruchtbar, als die Vieldeutigkeit der beiderseits gebrauchten Ausdrücke nicht beseitigt wird. Gewiss ist aber, dass man bei demselben Worte vielerlei denken kann, aber auch, dass man bei Worten überhaupt gar nichts zu denken braucht. (Vergl. Michelet, a. a. O. S. 369 ff.; Lazarus, a. a. O. S. 221 ff.; Ennemoser, a. a. O. § 210; E. Reinhold, a. a. O. § 93 ff., und Stiedenroth, a. a. O. I, S. 137.)

Anmerkung 5. Urteile wie: Einige Tiere sind gelehrig, einige Menschen sind Pedanten, zeigen schon immer eine gewisse logische Beeinflussung. Ebenso legt, wer da sagt: diese Rose ist rot, der Anschauung der Rose nicht den Eigenschaftsbegriff des Rot in seinem ganzen Umfange bei, sondern stellt sich im Prädikate nur eben jenes Rot vor, das in der Gesamtvorstellung des Subjektes schon mitenthalten war. Darum verschmilzt auch das Subjekt mit dem Prädikate, wenn als solches in der Folge der allgemeine Begriff selbst verwendet wird, nur unvollkommen, wie umgekehrt häufig auch der Prädikatbegriff nicht dem ganzen Subjekte, sondern bloss einem Merkmale, einer Beziehung desselben beigelegt wird. — Dass auch das Tier urteilt, kann füglich nicht in Zweifel gezogen werden; dass sich die Urteile des Tieres jedoch zu Erkenntnissen gar nicht oder doch nur höchst fragmentarisch erheben, hat seinen Grund in der mangelhaften Entwickelung der Begriffe im Vorstellungsleben des Tieres. Innerhalb der Sphäre des Instinktes steht nämlich die Determiniertheit des Triebes der freien Auffassung der Wahrnehmung im Wege, und hier kann es gerade geschehen, dass die Gleichförmigkeit dieser Determinierung eine Gleichförmigkeit des Verhaltens des Tieres gewissen Klassen von Aussendingen gegenüber herbeiführt, die den Schein erzeugt, als handelte das Tier nach begrifflicher Überlegung. Ausserhalb der Region des Instinktes stösst die Begriffsbildung des Tieres im allgemeinen auf Stumpfheit, wahrscheinlich fällt aber doch, was das Tier an Begriffen sich erwirbt, mehr in die Sphäre ausserhalb, als in die innerhalb des instinktiven Interesses (vergl. Steinthal, a. a. O. S. 324 ff.).

* Vergl. Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie, S. 62 ff.

§ 123. Substanzialität und Kausalität.

Jedes Urteil ist für den Urteilenden selbst insofern notwendig, als das Hinzukommen des bestimmten Prädikates zu dem bestimmten Subjekt durch das Verhalten seiner Vorstellungen bestimmt wird. Von dieser Notwendigkeit des Urteils ist offenbar das Bewusstwerden der Notwendigkeit verschieden, das sich für den Urteilenden an das Urteil als das Bewusstwerden jenes Hinzukommens knüpft und zu diesem als ein zweites hinzutritt. Dass sich nun das Bewusstsein dieser Notwendigkeit entwickelt, hat seinen Grund darin, dass das urteilende Subjekt sich in den bestimmten Urteilen abhängig findet von

etwas anderem, als den an sich zufälligen wechselnden Verhältnissen seiner Vorstellungen. Dieses andere aber, von dem die Nötigung ausgeht, dem bestimmten Subjekte das bestimmte Prädikat beizulegen, kann nur sein entweder der von dem psychischen Gegebensein unabhängige Inhalt der Vorstellungen (§ 117), oder eine von dem Subjekte gleichfalls unabhängige konstante Verschmelzung der Vorstellungen, beziehungsweise die seinem Einflusse entrückte Art und Weise des Gegebenseins der Vorstellungen selbst. Der erste Umstand verleiht dem analytischen, der zweite dem synthetischen Urteile seine Notwendigkeit; aus dem Bewusstwerden der Notwendigkeit jenes geht der Begriff der Identität, aus dem der Notwendigkeit dieses der Begriff der Dependenz hervor (§ 118). Der erste Punkt bedarf keiner besonderen Auseinandersetzung. Das analytische Urteil erwirbt sich den Schein der Notwendigkeit durch die Anerkennung des Bedingtseins des Hinzukommens des Prädikates zu dem Subjekte durch die qualitative Zusammengehörigkeit beider; diese Zusammengehörigkeit aber liegt dem Vorgange der Apperception selbst zu Grunde. Der Identität werden wir somit in und an dem analytischen Urteile dadurch und soweit bewusst, als wir eben der Apperception bewusst werden, die das Urteil selbst konstruiert, und es liegt nahe, dass das Bewusstwerden der Identität dort am entschiedensten vortritt, wo die beiden Vorstellungsmassen in Form von Begriffen einander entgegenkommen. Etwas verwickelter gestaltet sich das Verhältnis bei dem synthetischen Urteile. Das synthetische Urteil behauptet einen Zusammenhang zwischen Vorstellungen, deren Qualitäten auseinandergehen. Nimmt dieser Zusammenhang den Schein der Notwendigkeit an, so führt seine Behauptung das Bewusstsein der Dependenz des α von a in sich, weil α nur dann als von a verschieden und gleichzeitig durch a notwendig gesetzt erscheinen kann, wenn α, als Folge, von a, als Grund, dependiert, denn nur die Folge hängt notwendig am (vollständigen) Grunde. Des durch Abstraktion aus diesem Bewusstwerden gewonnenen Begriffes der Dependenz bedienen wir uns nun weiter, um, über die Vorstellungen hinausgehend, die Dependenzen der Vorstelluugen selbst zu begründen. In dem Urteile: wo a ist, ist α, ist die Vorstellung a der Grund für das Vorstellen des α, die Frage aber nach dem Grunde dieser Dependenz des α von a treibt mich über die beiden Vorstellungen hinaus: die Dependenz der Vorstellungen dependiert von etwas, das keine Vorstellung ist. Der Weg aber, der zu der gegebenen Dependenz die nicht gegebene sucht, führt entweder auf das vorstellende Subjekt zurück, oder über dieses hinaus auf ein Äusseres: jenes bei blossen

Reproduktionen, dieses bei Empfindungen. Für Dependenzen der ersten Art kann aber der Schein der Notwendigkeit in dem hier festgehaltenen Sinne nicht in Anspruch genommen werden, weil ein Grund, der als lediglich im Subjekte befindlich erkannt wurde, dem Subjekte gegenüber keinen Anspruch auf Notwendigkeit erheben kann. Der Versuch, die Dependenz im synthetischen Urteile durch Anwendung des Dependenzbegriffes begreiflich zu machen, beschränkt sich somit auf jene Komplexe von Empfindungen (Anschauungen oder Wahrnehmungen), bei denen wir uns bezüglich der Form ihres Gegebenseins von einem Äusseren abhängig finden (Kants Synthesen des Mannigfaltigen in der Anschauung). Dieser Formen giebt es aber bloss zwei: die Synthese der Teilvorstellungen in der Gesamtvorstellung des Aussendinges und die Succession der Empfindungen in der Zeitreihe der Veränderungen in der Aussenwelt (§ 102 und § 87). In der Vorstellung des Aussendinges liegt nicht nur das Bewusstwerden der Abhängigkeit im Haben jeder einzelnen Empfindung an einem bestimmten Orte ausser uns, sondern auch das des Gebundenseins bezüglich der Vereinigung derselben zu einem einheitlichen Ganzen an diesem Orte. Unsere Empfindungen kombinieren sich, wo sie zu Eigenschaften des Aussendinges hypostasiert werden, nicht gleich kaleidoskopischen Bildern in regellos wechselnden Konfigurationen, sondern was wir Aussending nennen, bezeichnet eine konstante Synthese bestimmter Empfindungen (§ 120 Anm. 4). Aus der unabsehbaren Menge möglicher Kombinationen gleichzeitiger Empfindungen hebt die Wahrnehmung nur eine gewisse, freilich immerhin noch sehr grosse Zahl von Kombinationenn hervor, an denen sie festhält, wie die Sprache aus den gleich möglichen Lautkombinationen eben nur jene der Worte herausgreift und festhält. Den Geruch der Rose finden wir in unserer Wahrnehmung derselben nicht mit jeder beliebigen Farbe und Gestalt, das Gewicht des Goldes nicht mit jedem beliebigen Härtegrade, den Geschmack des Salzes nicht mit jeder beliebigen Krystallisationsform kombiniert, sondern was die eine Eigenschaft hat, hält auch die andere fest. Dieselbe Nötigung, die uns veranlasste, für die Empfindung im Gegensatze zu der Reproduktion den Grund ausser dem vorstellenden Subjekte zu postulieren (§ 80 und § 81), bestimmt uns auch, die Synthese der gleichzeitigen Empfindungen in der Wahrnehmung auf einen und zwar auf einen einheitlichen Grund in der Aussenwelt zurückzuführen, der, weil er eben der Grund der Einheit aller Mannigfaltigkeit sein soll, in keiner der einzelnen Eigenschaften gelegen sein kann. Diesen freilich gänzlich unbekannten, die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zusammen-

haltenden Grund ausser uns nennen wir die Substanz und glauben aus ihm und durch ihn die Dependenz der gleichzeitigen Empfindungen in uns erklären zu können. Das Aussending gilt uns noch als der Inbegriff der Eigenschaften selbst, denn wir definieren es durch deren Summe, und sind von seiner Erkennbarkeit vollkommen überzeugt; mit dem Begriffe der Substanz überschreiten wir diese Auffassungsweise, denn die Substanz ist nicht mehr der Inbegriff der Eigenschaften, sondern das, was ihn hat: der uns gänzlich unbekannte Träger derselben, das äussere Postulat oder Korrelat für die Synthese der Empfindungen in uns. Die Substanz sendet die Eigenschaften wie divergierende Strahlen aus, die durch das Medium unserer Sinnlichkeit gesammelt in der Vorstellung des Aussendinges in uns zur Konvergenz gebracht werden. Ganz analog verhält es sich nun auch mit der Succession unserer Empfindungen bei Anschauung von Veränderungen in der Aussenwelt. Aus der Wahrnehmung a b c, die als das Aussending A gilt, wird die Wahrnehmung a b d, die als das veränderte Ding A gilt. Aber die Umwandlung des c in d erfolgte nicht ohne weiteres, sondern erst, indem und nachdem B zu A hinzugetreten war. Auch diese Kombination behauptet sich konstant: so oft B zu A hinzukommt, tritt d an die Stelle des c. Der Grund für die Dependenz in der Zeitreihe: A = a b c, B A = B a b d kann nicht im A enthalten sein, denn aus a b c allein wird niemals a b d, er ist im B enthalten, denn der Hinzutritt des B zu A hat d zur Folge gehabt: B ist die Ursache des d, und diese Dependenz des d von B ist die Kausalität des B. Nicht dass die eine Wahrnehmung der anderen folgt, macht diese zur Ursache jener, sondern dass, wenn B mit A zusammenkommt, an A dem c das d folgt, macht B zur Ursache des d, wie wir nicht die Nacht als Ursache des Tages, sondern die aufsteigende Sonne als Ursache der Dämmerung denken. Die Ursache B bringt dem A das d, führt es ihm zu, trägt es also in sich eingeschlossen. Aber dieses Eingeschlossensein des d, das doch gar nicht an B, sondern an A zum Vorschein kommt, hat etwas Unbegreifliches an sich, wie das Zusammengefasstwerden der Eigenschaften durch die Substanz. B wird zur wirklichen Ursache erst, wenn es zu dem A hinzukommt, so lange dies noch nicht geschehen ist, hat es nur die Möglichkeit, das Vermögen in sich, d an A hervorzubringen. Wie dort den bekannten Eigenschaften die unbekannte Substanz, so schiebt sich hier der bekanten Erscheinung eine unbekannte Eigenschaft der Ursache vor: wir bezeichnen sie durch den Begriff der Kraft. Die Kraft steckt in der Ursache: im Bernstein schlummert die Kraft, Papierstückchen anzuziehen; das Gift

trägt in sich unsichtbar den Tod, wie die Arznei die Heilung. Die Begriffe der Substanz und der Kausalität gehören somit, psychologisch genommen, in die Klasse jener künstlichen Begriffe, welche durch Anwendung eines Formbegriffes aus den gegebenen Begriffen abgeleitet werden (§ 118), und zwar ist — was freilich nur für die ursprüngliche Auffassung gilt — jener ein Gegenstands-, dieser ein Eigenschaftsbegriff. Was jedoch das charakteristische Merkmal beider Begriffe bildet, und was ihnen ihre eminente Bedeutung sichert, ist der Anspruch auf Notwendigkeit, den sie dem Subjekte gegenüber geltend machen. Ihn zu erklären, schlug man zwei entgegengesetzte Wege ein: die ältere Erkenntnislehre glaubte ihn durch die unmittelbare Abspiegelung der realen Verhältnisse selbst rechtfertigen zu können, die neuere führte ihn auf immanente Formen des erkennenden Subjektes zurück. Für uns ist der eine wie der andere Weg längst versperrt. Wir vermögen keine Abspiegelung eines Äusseren in der Empfindung zuzugestehen (§ 33), ja uns können, streng genommen, Substanzialität und Kausalität gar nicht als Formen des Gegebenen gelten, weil sie sich uns als Begriffe dargestellt haben, mit denen wir das Gegebene überschreiten. Der Gedanke an Formen vollends, die das erkennende Subjekt fertig, wenn auch leer, der Erfahrung entgegenträgt, um durch sie erst Erfahrung möglich zu machen, hat für uns jeden Wert verloren, seit wir uns von dem Glauben an Formen der Anschauung vor der Anschauung losgesagt haben (§ 86 Anm.). Aber glücklicherweise steht weder das Problem so, wie es gewöhnlich gestellt wird, noch erscheint die Reihe seiner Erklärungsgründe durch die Grundgedanken der beiden eben erwähnten Theorien derart abgeschlossen, wie man zu behaupten pflegt. Die Notwendigkeit nämlich, welche den Begriffen der Sustanzialität und Kausalität zugestanden werden muss, ist immer nur die subjektive psychologische Notwendigkeit, welche die Untersuchungen dieses Paragraphen im Auge haben, und niemals jene objektive, logische Notwendigkeit, welche die Erkenntnistheorie beabsichtigt, und welche keine andere ist, als die innere Allgemeingültigkeit, die den Produkten des Denkens zukommt. Hat sich nämlich der Begriff der Dependenz entwickelt, und haben unsere Empfindungen die phänomale Form von Aussendingen angenommen, dann erübrigt in der That nichts, als die notwendige Synthese der gleichzeitigen Eigenschaften durch den Gedanken eines gemeinschaftlichen unbekannten Grundes, und die notwendige Succession der Erscheinungen durch den Gedanken der Ursache und der in ihr eingeschlossenen Kraft zu rechtfertigen. Aber mit dieser psychologischen Nötigung ist durchaus nicht die erkenntnis-

theorethische Berechtigung der beiden Begriffe dokumentiert: denn nicht die allseitige Dependenz der Eigenschaften des Aussendinges von der Substanz und nicht die einseitige Dependenz der Wirkung von der Ursache ist das, was wirklich gegeben ist, sondern lediglich die Dependenz der Empfindungen in uns. Diese aber hat die Annahme der Substanz und Kausalität keineswegs denkend begreiflich gemacht, sondern unbegriffen hypostasiert. Käme den genannten Begriffen eine über die psychologische hinausgehende objektive Notwendigkeit zu, dann wäre es geradezu widersinnig, dass es philosophische Systeme giebt, die von ihnen oder doch wenigstens abwechselnd von einem von ihnen gänzlich Umgang nehmen, ja dass es kein einziges philosophisches System giebt, das sie so beibehalten kann, wie sie sich eben rein psychologisch entwickelt haben. Die Auffassung der Aussenwelt durch die Begriffe der Substanz und Kausalität ist eine ganz natürliche, ursprüngliche und in diesem Sinne notwendige, denn die Vorstellungen des Aussendinges und des äusseren Geschehens sind ebensowenig zufällige Vorstellungen, als die Anwendung des Dependenzbegriffes eine willkürliche ist, aber die Metaphysik ihrerseits kann ebensowenig die empirischen Vorstellungen des Aussendinges und des äusseren Geschehens als die nicht minder empirische Fassung des Dependenzbegriffes bestehen lassen, sondern ihr Problem geht dahin, die psychologisch gültigen Begriffe zu logisch denkbaren zu erheben.

Die Notwendigkeit der Begriffe der Substanz und der Kausalität steht mit jener der Raum- und Zeitform auf gleicher Stufe, und dies erkannt zu haben, bleibt Kants unsterbliches Verdienst, aber die eine Notwendigkeit, wie die andere ist bloss prädeterminiert und nicht präformiert, d. h. wohl als Produkt durch die Gesetze des wirklichen Vorstellungslebens vorausbestimmt, aber nicht durch eine Form dem wirklichen Vorstellungsleben vorgezeichnet. Dass a und b neben einander sind, muss ich mir vorstellen, weil die Empfindungen a und b mit einander in gekreuzten Resten verschmelzen; dass b nach a ist, muss ich mir vorstellen, weil und sobald ich bemerke, dass a nicht mehr Empfindung ist, wenn es b ist; dass die Eigenschaften des Aussendinges: a und α aus demselben unbekannten Grunde hervorgehen, muss ich schliessen, weil ich genötigt bin, zu urteilen: wo die Eigenschaft a ist, ist die Eigenschaft α und umgekehrt, und dass endlich d von B an A hervorgebracht wird, muss ich schliessen, weil ich mich gebunden fühle in dem Urteile: wenn B zu A hinzukommt, erscheint d an A: der ganze Unterschied läuft darauf hinaus, dass ich dort Formen der Anschauung, hier Begriffe

anzuerkennen habe, mit denen ich die Anschauung überschreite. Zu einer Erkenntnis aber sind wir in dem einen Falle so wenig gelangt, als wir sie in dem anderen suchen dürfen: dies nicht, weil Raum und Zeit blosse Phänomene sind, bei denen gar nicht geurteilt wird, jenes nicht, weil Substanz und Kausalität Begriffe sind, die aus einem Phänomen durch Anwendung einer Form hervorgehen, welche zwar eine notwendige Urteilsform, aber als solche nicht schon eine Denkform ist. Fassen wir das Ganze zusammen, so können wir demnach sagen: die Begriffe der Substanz und der Kausalität sind erstens keine angeborenen Begriffe, sondern Produkte eines notwendigen Prozesses, und zweitens keine objektiv notwendigen Kategorien im Sinne der Erkenntnislehre, sondern subjektiv notwendige Begriffe im Sinne der Psychologie.

Anmerkung. Der erste Eindruck des Vorhandenseins allgemeiner Begriffe (namentlich der Zahlen- und der Formbegriffe) mag wohl der ihrer Unvergleichbarkeit zu den Empfindungen und ihrer Unableitbarkeit aus diesen gewesen sein. Dieses Staunen charakterisiert die Erkenntnistheorie der Pythagoräer. Sokrates wird wohl das Staunen los, kommt aber doch nicht zu der eigentlichen Ableitung der Begriffe aus der Empfindung. Nachdem er nämlich das Wissen in die Erforschung des eigenen (empirischen) Ich versetzt hat, kann ihm die von aussen her erregte Empfindung nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als die Veranlassung des Begriffes, und die Induktion nur als das didaktische Verfahren bei Erweckung des Begriffes gelten (s. des Verf. Lehre des Sokrates, Prag 1861, S. 14). Plato spricht einerseits in seiner Anamnese nur aus, was Sokrates stillschweigend voraussetzen musste (s. § 27 Anm. 2), kommt aber andererseits in seiner Anschauung des Begriffes nicht recht über das blosse Gemeinbild hinaus (wie namentlich aus der populären Darstellung der Ideen im Phädrus hervorgeht). In ersterer Beziehung lässt er die Einheit des Begriffes nicht sowohl aus der Zusammenfassung der mannigfaltigen Wahrnehmungen entstehen, als vielmehr diese durch jene bestätigt werden. Die Hauptstelle lautet indess etwas unklar: *δεῖ γὰρ ἄνϑρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσϑήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρουμένων* (richtiger wohl: *ξυναιρούμενον*), *τοῦτο δε ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων* (Phædr. p. 249, B). Bei Aristoteles tritt uns bereits eine psychologisch, wie erkenntnistheoretisch vollständig ausgebildete Behandlung der Lehre vom Begriffe entgegen. Bei den höher organisierten Tieren hinterlässt die Wahrnehmung eine Spur (*μονή*), aus deren Wiederholung das Gedächtnisbild (*μνημή*) und weiterhin durch das Zusammenfallen gleicher Gedächtnisbilder der Erfahrungsbegriff (*ἐμπειρία*) hervorgeht. Aber der so entstandene Begriff gilt auch A. doch nur mehr als Gemeinbild; — zur Herstellung des reinen, vollen Begriffes (*πρῶτον νόημα*) bedarf es noch einer Erhebung „aus der Bewegung der Empfindung in die Ruhe des Wissens" (de mem. 1), und diese Erhebung besteht in der Ergreifung desselben durch einen Akt des höheren, rein thätigen Verstandes (Hauptstelle: Anal. post. II, 19, 1; vergl. Trendelenburg, a. a. O. S. 170). Im Verstande liegen somit die Begriffe *a priori* enthalten, nur nicht, wie Plato es wollte, als etwas Fertiges und Wirkliches, sondern als blosse, der Entwickelung bedürftige Möglichkeit, daher, wo die betreffende Wahrnehmung fehlt, auch der Begriff sich nicht einstellt (de an. III, 8, § 3). So giebt es zwar keinen Begriff ohne Phantasmen (de an. III,

12, § 4, wir stimmen in der Auslegung der korrupten Stelle mit Weisse a. a. O. S. 337 überein, vergl. a. Anal. post. I, 18), aber das Phantasma an sich ist noch kein Begriff. Dies ist der richtige Sinn der berühmten *tabula rasa* (de an. III, 4, § 11), welcher der vulgären Auslegung so ziemlich die entgegengesetzte Bedeutung unterschiebt (s. des Verf. Grundr. d. A. Psychol. S. 29, und Trendelenburg, a. a. O. S. 472). In erkenntnistheoretischer Beziehung stellt sich das Verhältnis der beiden Vermögen so, dass der Verstand an den Dingen nicht etwas anderes erkennt als der Sinn, weil er sonst an ihnen nicht das erkennen würde, was sie sind, und es alsdann gar keine Erkenntnis der Sinnendinge geben würde — sondern: der Verstand erkennt dasselbe Objekt, wie der Sinn, nur in dessen Allgemeinheit, während es der Sinn in der Individualität erkennt; dasselbe nur in einer anderen Beziehung (Metaph. I, 9, vergl. Brentano, a. a. O. S. 135), kein von dem Dinge Abgetrenntes, sondern nur in getrennter Weise das Unabgetrennte (de an. III, 7, § 7, Brentano, S. 150). So steht denn A. eigentlich halb im Sensualismus und halb im Intellektualismus, und greift man seine Äusserungen vereinzelt heraus, so bleibt man in unlösbaren Widersprüchen stecken (wie z. B., wenn es de an. III, 5, § 1 heisst, unsere Begriffe entstünden durch die Thätigkeit eines Verstandes, der ein ursprünglicher, über den bloss aufnehmenden sich erhebender Habitus sei, während Anal. post. II, 19 die Principien, aus denen die Beweise deduziert werden, nicht aus einer ursprünglichen, geistigen Erkenntnis, sondern aus der Erkenntnis der Sinne abgeleitet werden). Der scholastische Realismus nimmt das Interesse in Anspruch, dass er den kühnen Versuch anstellt, auf einem weiten und wechselvollen Wege die platonischen Ideen zu einer Art von intelligibeln Spezies im Sinne Demokrits umzubilden. Der Standpunkt des Nominalismus liegt wohl schon an sich der Psychologie näher, ist aber so weit und unbestimmt, dass er sowohl die völlige Leugnung der Begriffe als psychische Phänomene, als auch die Annahme fertiger angeborener Begriffe zuliess. Von ersterem war bereits § 120 Anm. 1 ausführlich die Rede, was aber die Annahme angeborener Begriffe *(notiones insitæ)* betrifft, so kann es nach der obigen Auseinandersetzung nicht befremden, ihr bei den Aristotelikern selbst nach der Reformationszeit und zwar mit der unbefangenen Berufung auf Plato zu begegnen, wie dies bei Verro (l. c. p. 230), Valerius (l. c. p. 128) und bei Melanchthon der Fall ist, der mit besonderer Betonung des theologischen Standpunktes den Umfang der angeborenen Begriffe sogar über das ganze Gebiet der Zahl-, Verhältnis- und Ordnungsbegriffe, die Syllogistik, Geometrie, Physik und die Principien der Moral ausdehnte (l. c. fol. 208.) Schärfer spitzte sich die ganze Kontroverse erst in der neueren Philosophie zu. Descartes schlug bekanntlich bei seinem Gange vom Denken zum Sein den Weg durch einen Gottesbegriff ein, der durch die besondere Eigentümlichkeit seiner „objektiven Realität" dazu bestimmt war, die unendliche Substanzialität Gottes zu decken. Dies konnte offenbar nur von einem Begriffe erwartet werden, dessen Unendlichkeit die Garantie dafür zu übernehmen vermochte, dass er seinen Ursprung nicht aus dem endlichen Subjekte selbst genommen habe. Diese Idee ist dem Subjekte somit (gleich der des eigenen Ich, die ebenfalls aus den Ideen der Aussendinge unableitbar erscheint) angeboren, und zwar in dem Sinne angeboren, dass sie Gott der Seele bei deren Schöpfung „wie ein Künstlerzeichen" eingeprägt hat, daher ihrer denn auch schon das Kind im Mutterleibe teilhaftig ist, wenn auch ohne ihrer schon bewusst zu sein (Med. III, p. 32, ähnlich wie Plato die Rückerinnerung in der Seele des Kindes durch das Brausen des

Stromes des Werdens übertäubt werden lässt, Tim. p. 44). Dabei denkt sich D. jedoch die angeborenen Begriffe weder als einen fertigen Besitz der Seele, noch als einen zu der Seele selbst von aussen hinzugetretenen Erwerb, sondern in der einen Beziehung als blosse Dispositionen, in der anderen gewissermassen als involviert in dem Ichselbst *(mens)*, so dass der Weg zu ihrem Bewusstsein durch das Bewusstwerden des eigenen Ich hindurchführt. (Die Hauptstelle befindet sich in: Notæ in progr. quott. ad 12 und lautet: *non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi; sed quum adverterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non objectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est, ut ideas sive notiones, quae sunt istarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis aut factis distinguerem, illas innatas vocavi: eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis quosdem morbos, non quod ideo istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione vel facultate ad illos contrahendos . . . . tamquam si facultas cogitandi nihil possit per se præstare, nihilque unquam percipiat vel cogitet, nisi quod accipit a sensibus. Quod adeo falsum est, ut e contra, quisquis recte advertit, quo usque sensus nostri se extendant . . . . debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi, adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant . . . . . Nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, præter motus quosdam corporeos sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, unde sequitur ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas.* Opp. I, p. 185). Ja D. geht im weiteren Verlaufe der citierten Abhandlung in der Bekämpfung der scholastischen Auffassung der angeborenen Begriffe so weit, dass er diese letzteren ohne weiteres zu der *supervacua entitatum scholasticarum supellex* wirft (p. 189; vergl. auch Med. III, p. 32). Dass die Descartes'sche Annahme sich einer an Umfang schnell wachsenden Anwendung zu erfreuen hatte, ist wohl begreiflich, wenn man ihre Brauchbarkeit bei Behauptung des apriorischen Charakters der moralischen und der erkenntnistheoretischen Principien der sensualistischen Ableitung derselben gegenüber berücksichtigt. Mit der Erweiterung des Gebietes der angeborenen Begriffe ging eine gewisse Vergröberung ihrer Auffassung Hand in Hand, bis die Furcht vor dem Umsichgreifen des Sensualismus schliesslich auf die Platonischen Ideen zurückgriff (Cudworth). Dahin wandte sich nun auch zunächst Lockes Bekämpfung der angeborenen Begriffe, die immer nur fertige Produkte im Auge hat, indem sie einerseits den Widerspruch des unbewussten Vorhandenseins fertiger Vorstellungen urgiert (a. a. O. I, 2, §§ 5, 18, 22), andererseits die Thatsache des Nichtvorhandenseins derselben bei Kindern, Wilden u. s. w. hervorhebt. Gegen den letzteren Vorwurf hatte nun freilich Leibnizens Verteidigung der angeborenen Begriffe ein leichtes Spiel, denn Locke war, indem er die angeborenen Begriffe nur als blosse Vermögen der Seele zu gewissen Begriffen gelten lassen wollte, eigentlich so ziemlich auf den Grundgedanken der ursprünglichen Auffassung Descartes' zurückgekommen. Darum geht auch Leibnizens Kritik Lockes zunächst dahin, sich mit ihm über den Begriff der unbewussten Vorstellung auseinanderzusetzen, um sodann das Angeborensein der Begriffe in die bloss principielle, virtuelle Existenz derselben in der Seele zu versetzen. Diese Präexistenz der Begriffe bestimmt Leibniz sofort dadurch näher, dass er sie im Gegensatze zu dem Nichtgebrauche einer Sache, die man hat, als das positive Vermögen bezeichnet,

sich eine Sache zu verschaffen, die man noch nicht hat. In der einen Beziehung vergleicht er die angeborenen Begriffe den Adern des Marmors, die schon der Block in sich einschliesst, die aber erst durch das Abschleifen zum Vorschein kommen (oder der Gestalt des Herkules, die durch die Konfiguration der Adern im Marmorblock vorgezeichnet wird, Nouv. Ess. Opp. p. 186 a); in der anderen kann er mit Recht behaupten, dass uns die ganze Mathematik, und zwar nicht bloss in den Axiomen und Grundsätzen, sondern auch in allen Konsequenzen, angeboren sei (Nouv. Ess. Opp. p. 208 et seq.), und dass Notwendigkeit und Allgemeinheit niemals als Produkt blosser Abstraktion aus der Erfahrung gelten könne (l. c. p. 194 b). Dies Letztere hatte aber auch Locke streng genommen nicht behauptet, wie ja schon aus seiner § 117 Anm. erwähnten Definition des Denkens hervorgeht. Wenn Leibniz weiterhin die Notwendigkeit gewisser Grundsätze aus dem Wesen des denkenden Subjektes selbst ableitet und daher dem alten Axiome: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus* geistvoll den Zusatz beifügt: *nisi intellectus ipse* (Nouv. Ess. Opp. p. 223), oder wenn er an einem anderen Orte jedem sein Ichselbst eingeboren sein lässt (*nous sommes innés à nous-mêmes*, l. c. p. 196 a) — so hatte ja Locke mit seiner *reflexion* dasselbe gemeint, da er gewiss keinen Anstand genommen hätte, diese den Menschen eingeboren zu erklären. Fällt Locke in dieser Beziehung höchstens das Verschulden zu, die inneren Gesetze der *reflexion* nicht näher bestimmt zu haben, so kann man billigerweise Leibniz die Frage nicht ersparen, ob in dem Systeme der prästabilierten Harmonie überhaupt Platz sei für eine fundamentale Unterscheidung angeborener und erworbener Vorstellungen. Die ganze Kontroverse ging somit in das ziemlich dürftige Resultat aus, dass von einer Präformation der angeborenen Begriffe im Sinne des Gegebenseins in fertigen Vorstellungen füglich nicht mehr die Rede sein könne. Auch Humes Bekämpfung der angeborenen Begriffe hat wenig Besonderes an sich, da sie sich auf die Hervorhebung der beiden Thatsachen beschränkt, dass alle Begriffe sich zuletzt in Bestandteile auflösen lassen, welche den Empfindungen „abkopiert" sind, und dass, wo eine Klasse von Empfindungen fehlt, auch die betreffenden Begriffe fehlen (Inq. 2). Condillac vollends hält sich einer Widerlegung der angeborenen Begriffe entbunden, da ihm ja seine ganze Abhandlung als der faktische Nachweis des allmählichen Entstandenseins aller Begriffe aus Empfindungen gilt (Tr. des sens. II, 7, § 17). Von der entschiedenen Leugnung dieser Behauptung ging die Schottische Schule, der sich hierin in neuerer Zeit auch Jouffroy (s. dessen Vorrede zu der Übersetzung Reids p. 142) und Rosmini anschlossen, bei ihrer Reaktivierung der angeborenen Begriffe aus, indem sie nicht nur das Enthaltensein der Begriffe der Zeit, des Raumes, der Substanzialität und Kausalität in der Empfindung bestritt, sondern geradezu in der Art des Gegebenseins der Empfindung bereits eine Anwendung dieser Begriffe erkannte. Dies ist ganz besonders bei Dugald Stewart der Fall, der in seiner Polemik gegen Locke den Nachdruck darauf legt, dass uns Begriffe ursprünglich eigen seien, die weder aus der Empfindung, noch aus der Reflexion ihren Ursprung nehmen können, weil sie weder den Qualitäten der Dinge, noch den Operationen unserer Seelenkräfte ähnlich seien (Phil. Ess. p. 103) und als solche *familar notions* die Vorstellungen des Raumes, der Substanz, der persönlichen Identität, der Existenz u. a. aufführt. In ähnlicher Weise hatte schon früher Shaftesbury eine Beilegung des ganzen Streites von der Umwandlung des zweideutigen Ausdruckes: eingeborene in mitangeborene Begriffe *(conneate idea)* erwartet, indem die Entwickelung der fraglichen Begriffe nicht vor, sondern neben

die Erfahrung fallen müsse. Die Wolff'sche Schule glaubte ihren Gegensatz zu dem Sensualismus hauptsächlich dadurch bezeichnet zu haben, dass sie die Grundkraft der Seele statt in das Wahrnehmungsvermögen in die Vorstellungskraft verlegte, wobei sie jedoch keinen Anstand nahm, alle psychischen Phänomene auf Empfindungen zu gründen und die Begriffe aus diesen durch Abstraktion abzuleiten (Wolff, Ps. rat. § 64 und § 424).

So standen denn die Sachen, als Kant seine Kategorienlehre aufstellte und damit das Richteramt über den Locke-Leibniz'schen Prozess, leider aber in dem unkritischen Sinne, in welchem die Kr. d. r. Vr. die Parteien zu vernehmen pflegt, endgültig antrat. Der Stoff aller unserer Begriffe stammt aus der Sinnlichkeit, die Form aus dem Verstande. Diese Form, in ihrer Mannigfaltigkeit durch die Kategorientafel bestimmt, inhäriert dem Verstande *a priori*, aber weder als fertige Vorstellung, noch als Disposition zu der Vorstellung, sondern als die Form seiner Thätigkeit. Diese Stellung machte es nun Kant möglich, sich aller Vorteile zu vergewissern, welche das Angeborensein der Begriffe seinen Vorgängern dargeboten hatte, ohne der Schwierigkeit in der Annahme fertiger Vorstellungen anheim zu fallen (man vergleiche hierzu die beiden besonders charakteristischen Stellen aus der Zeit vor und nach dem Erscheinen der Kr. d. r. Vern. W. W. I, S. 313 u. I, S. 455). Kants Kategorien sind nur der Ausdruck der dem Verstande immanenten und in diesem Sinne angeborenen Gesetze — ein Gedanke, der insofern nicht absolut neu zu nennen ist, als ja auch schon Leibniz ebenso von angeborenen Grundsätzen, als von angeborenen Grundbegriffen gesprochen hatte. Die strenge Analogie, in welcher K. seine Kategorien zu den reinen Formen der Anschauung erhält (aus der auch, wie sich chronologisch nachweisen lässt, die Kategorienlehre ihren Ursprung genommen hat), führt uns auf die kritischen Auseinandersetzungen des § 86 zurück; einen wesentlich neuen Punkt hinzuzufügen, veranlasst uns jedoch ein Rückblick auf das letzte Hauptstück. K. gilt gleich allen älteren Psychologen alles Urteilen als Denken, weil als Funktion des oberen Erkenntnisvermögens (Falsche Spitzfindigkeit, W. W. I, S. 70). Da nun die innere Wahrnehmung sich stets in Form eines Urteils vollzieht, ergiebt sich K. der Schlusssatz: die innere Wahrnehmung ist ein Denken, und weiterhin: das Denken ist die eigenste Thätigkeit des Ich, reine Spontaneität (§ 117 Anm.). Dagegen wäre nun zunächst zu bemerken, dass wohl alles Denken Urteilen, aber nicht alles Urteilen Denken ist, und dass eben die Urteile der inneren Wahrnehmung keine Erkenntnisse sind. Allein für K. hat diese ganze Identifizierung von Denken und innerer Wahrnehmung noch eine andere Seite. Bekanntlich stützt K. in der zweiten Auflage seiner Kr. d. r. Vern. die Deduktion der Kategorien auf das: Ich denke, das „alle meine Vorstellungen begleiten können muss, weil sonst etwas in mir vorgestellt würde, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein" (W. W. II, S. 732). Wir wollen nun nicht weiter darauf bestehen, ob für K.s eigene Zwecke das: muss begleiten können, nicht eigentlich: muss wirklich begleiten lauten sollte, sondern uns auf die nähere Betrachtung des begleitenden „Ich denke" beschränken. Das Ich des: Ich denke A kann unmöglich das Ich sein, welches das A innerlich wahrnimmt, denn wenn Denken Urteilen heissen soll, kann das Ich denke A nicht bedeuten: Ich urteile A, was sinnlos wäre, sondern muss bedeuten: Ich urteile, dass Ich A habe, dass A meine Vorstellung ist. Das Ich, das dieses Urteil fällt, ist aber offenbar ein anderes, höheres als jenes, das in dem Urteile selbst im Subjekt steht, denn das Urteil über die Auf-

nahme des A in das Ich ist ein Urteil nicht des aufnehmenden, sondern über das aufnehmende Ich, und das urteilende Ich ist nicht das Ich des Urteils. So steht vor K. das Dilemma: entweder heisst „Ich denke A" einfach nur: Ich habe A, oder es heisst: Ich urteile über das Haben des A. Im ersten Falle hat die Apperception nichts mit dem Denken, im zweiten das Denken nichts mit der ursprünglichen Apperception zu thun, — das Eine würde der Kategorienlehre geradezu den Boden unter den Füssen wegziehen, das Andere ihr eine wesentliche andere Richtung vorzeichnen. In der nachkant'schen Philosophie sammelten sich um diese Identifizierung von Denken und Selbstbewusstsein fast alle jene Lehrsätze der Psychologie und der Metaphysik, gegen welche wir in diesem und dem vorangehenden Hauptstücke polemisch aufgetreten sind: die Beschränkung der Apperception auf die innere Wahrnehmung (§ 111), die Ableitung dieser aus dem Selbstbewusstsein (§ 115), die Erklärung des Denkens als reine Spontaneität (§ 117 Anm.) und in gewissem Sinne selbst die Verlegung der Substanzialität des Geistes in das Allgemeine. Darin, dass für Kant die innere Wahrnehmung mit dem Denken zusammenfällt, liegt weiterhin auch der Erklärungsgrund für den sonst auffallenden Umstand, dass die Synthesen des inneren Sinnes bei der Verteilung der Plätze in der Kategorientafel eigentlich ganz leer ausgehen, wobei wohl auch der Umstand mitwirkt, dass K. bei Erkenntnis immer nur an das Objekt und bei dem Objekte immer nur an das Aussending zu denken gewöhnt ist. Abicht scheint diese Lücke dunkel gefühlt zu haben, indem er den formalen Kategorien Kants noch eine Reihe „reiner materialer Begriffe, vom verknüpften Inneren im Gegensatze zu den Verknüpfungen selbst", hinzufügte (a. a. O. S. 75). Plattner aber hat das Verdienst, das, was die Kant'schen Kategorien in psychologischer Beziehung unbestimmt gelassen, einigermassen bestimmt zu haben, indem er einerseits die Kategorien, wenn auch ungenügend, auf das Wesen der Seele selbst zurückzuführen (Aphor. I, §§ 664 u. 666), andererseits die Beziehung aufzufinden versuchte, welche zwischen dem äusseren Gegenstande und dem Gebrauche der bestimmten einzelnen Kategorien besteht (ebenda § 700). Unter den Neueren trat insbesondere Schleiermacher für das Angeborensein der Begriffe der Kausalität und Substanzialität „als blosse Manifestationen unseres Selbstbewusstseins" ein (a. a. O. S. 158), worin wir ihm beistimmen könnten, freilich nur, wenn es gestattet wäre, dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein zu substituieren. Den Gedanken, dass uns nur die gestaltende Thätigkeit angeboren ist, aber zu ihrer Bethätigung der Welt als Stoff bedarf, hat George in höchst ansprechender Weise durchgeführt (Lehrb. S. 464). Näher zu Kant steht Esser (a. a. O. S. 216 u. 233), dessen in dieser Beziehung bereits § 86 Anm. erwähnt wurde. Über Kant zurück greift I. H. Fichte, indem er dem Geiste apriorische Bestandteile, Urgefühle und Urstrebungen, unbewusst als blosse vorherbestimmte Anlagen innewohnen und sich erst zum Bewusstsein entwickeln lässt (Anthr. S. 563 u. s. w.). Im Kreise der neueren deutschen Philosophie hat die Schule Krauses die Lehre von den ursprünglichen Begriffen am weitesten ausgebildet. Von den Ideen abgesehen, die als unerlässliche Bedingung alles moralischen Lebens gelten sollen (a. a. O. II, p. 88), zählt Ahrens eine Reihe von Grundbegriffen auf *(idées fondamentales)*, die, indem sie die Essenz des Geistes bilden, mit diesem als thätigem Principe gewissermassen identisch sind und ihm darum durch keine Mitteilung von aussen her gekommen sein können; ja Ahrens geht so weit, dem Geiste die Kategorien der Substanz, der Eigenschaft, der Einheit und der Kausalität schon insofern zu vindizieren, als er eben Substanz, Träger von Eigenschaften, einheit-

liches Wesen und thätige Kraft ist (a. a. O. II, p. 108); Krause selbst hatte den immanenten Begriffen sogar noch angeborene Urteile und Schlüsse hinzugefügt (Grundw. § 43).

Werfen wir über diese Skizze einen kurzen Überblick, so finden wir an den Ausdruck „angeborene Begriffe" eigentlich drei ganz verschiedene Bedeutungen geknüpft: fertige Vorstellung, Disposition zu einer bestimmten Vorstellung, Form des Denkens. Die erste muss zu ihrer Begründung entweder auf die Präexistenz der Seele zurückgreifen, oder zu ihrer Rechtfertigung sich einfach auf die Erfahrung berufen, verwickelt sich aber im ersten Falle in die § 27 nachgewiesenen Schwierigkeiten und läuft im zweiten Gefahr, statt eines Entlastungs- einen Belastungszeugen aufgerufen zu haben. Der unklare Begriff eines Mitteldinges zwischen wirklicher und bloss möglicher Vorstellung, auf den die zweite Bedeutung hintreibt, kann für uns nur die Geltung einer neuen, keineswegs verbesserten Auflage der Seelenvermögen besitzen (§ 4). Die dritte Bedeutung endlich lässt sich nur dann festhalten, wenn man mit Verwerfung der rationalen Psychologie die Frage nach der Möglichkeit der Immanenz der Formen in der Seele verbietet und mit einem Schwanken zwischen Idealismus und Realismus der anderen Frage aus dem Wege geht, welche besondere Eigentümlichkeit der Mannigfaltigkeit in der Anschauung die Anwendung der besonderen Denkform veranlasst. Allen drei Auffassungen gleichmässig steht das Bedenken gegenüber, dass sich die Psychologie mit der Annahme angeborener Begriffe doch nur immer ein Armutszeugnis ausstellt, indem sie das als unentstanden nimmt, dessen Entstehung sie zu erklären nicht vermag. Eben darum kann man im allgemeinen sagen, dass der Umfang, in dem eine psychologische Theorie von der Annahme angeborener Begriffe Gebrauch macht, den Massstab für das Vertrauen abgiebt, das sie zu ihrer eigenen Leistungsfähigkeit hegt. Dass Schopenhauer (und Garnier, a. a. O. II, p. 346) apriorische Vorstellungen der reinen Farben postulierte, Schubert den ganzen Grundriss der gedenkbaren Welt für eingeboren erklärte (Gesch. d. S. § 35), kann füglich als Beleg für die Neigung erwähnt werden, den einmal zugestandenen Kreis der angeborenen Begriffe ins Unbestimmte zu erweitern. Geht man vollends auf den Inhalt der Begriffe ein, denen die gewöhnliche Annahme das Privilegium der Apriorität zuerkennt, so wird man merkwürdiger Weise finden, dass dies gerade solche Begriffe sind, die verhältnismässig spät und nur bei den wenigsten Menschen zur klaren Entwickelung gelangen und über deren eigentliche Bedeutung der Streit der Schulen am lebhaftesten entbrannt ist. Eine eingehende Widerlegung der angeborenen Begriffe hat in neuester Zeit Bain vom Standpunkte der empirischen Psychologie aus versucht (a. a. O. p. 182).

* In betreff der Kausalität vergl. Cornelius, Über die Bedeutung des Kausalprincips in der Naturwissenschaft, Halle 1867; ferner A. Fick, Die Welt als Vorstellung, Akad. Vortrag, Würzburg 1870 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. X, S. 245); W. Schuppe, Das menschliche Denken, Berlin 1870 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. X, S. 275); Strümpell, Der Kausalitätsbegriff und sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwissenschaft, ein Vortrag, Leipzig 1871 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. X, S. 270 f.).

§ 124. Das Erkennen.

Die Schlussbemerkungen des § 122 liessen uns deutlich erkennen, wie weit wir mit unserer Erklärung des Urteiles von dem eigentlichen

Gebiete des Denkens abgekommen sind. Diesen Unterschied auszugleichen, langen die Untersuchungen des § 123 nicht aus, denn die Notwendigkeit, welche dieselben für ihre Phänomene in Anspruch nehmen, ist doch immer nur eine subjektive, von jener objektiven Notwendigkeit verschiedene, in welche wir den Charakter des Denkens versetzen (§ 117). Versuchen wir es nun, noch diesen Punkt näher zu bestimmen, wenn auch nur in der Absicht und in dem Umfange, um die Grenze der Psychologie von dem jenseitigen Gebiete aus näher zu bezeichnen. Definieren wir demgemäss das Erkennen als jenes Urteilen, bei dem Subjekt- und Prädikatvorstellungen objektiv notwendig zusammengehören, d. h. bei denen die Zusammengehörigkeit beider lediglich durch die qualitativen Verhältnisse bestimmt wird, so haben wir damit eigentlich nur die kürzere Formel: denkendes Urteilen umschrieben. Bei dem analytischen Urteile liegt die Erhebung desselben zum Erkennen ganz nahe, denn das analytische Urteil gewährt eine Erkenntnis, sobald seine Apperception mit Ausschluss aller Beirrungen durch quantitative Einseitigkeiten lediglich durch die beiden betreffenden Vorstellungsmassen entschieden wird, was wieder jedesmal dann der Fall ist, wenn beide Massen sich zu der Form reiner Begriffe entwickelt haben, und auch nur als solche wechselwirken (§ 121). Zwischen Begriffen als solchen sind keine anderen Beziehungen möglich, als die des Denkens, denn der Begriff ist die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung (§ 118): die vollzogene Apperception des einen durch den anderen involviert somit die Erkenntnis der qualitativen Identität beider. Lange nicht so einfach steht es mit der synthetischen Erkenntnis, welche zunächst mit dem inneren Widerspruche behaftet auftritt, dass zwei Vorstellungen, deren Qualitäten auseinandergehen, doch zu einander notwendig gehören, d. h. dass zwei Vorstellungen, die nicht eines sind, doch als eines gelten sollen. Dieser Widerspruch wäre in der That gar nicht zu lösen, und jede synthetische Erkenntnis wäre schlechterdings unmöglich, wenn es bei der Verschiedenheit des nicht zu Scheidenden bleiben müsste. Die Verschiedenheit schwindet jedoch, wenn sich herausstellt, entweder dass die eine Vorstellung nur eine veränderte Auffassung des Vorgestellten der anderen ist, oder dass beide nur verschiedene Auffassungen desselben dritten sind, etwa wie dieselbe Konstellation als Mondesfinsternis auf Erden und als Sonnenfinsternis auf dem Monde erscheint. In dieser Zurückführung der qualitativen Nichidentität auf die Identität des Trägers der Qualitäten, der Nichtidentität des Inhaltes auf die Identität des Umfanges, also kurz: in der Umgestaltung des *aliud* in das *idem per*

aliud liegt die logische Rechtfertigkeit der synthetischen Erkenntnis; einer psychologischen bedarf das synthetische Urteil nach der Auseinandersetzung des § 121 nicht mehr. Dies wird deutlicher, wenn wir die synthetische Erkenntnis jener beiden Wissenschaften etwas näher ins Auge fassen, in deren Gebiete synthetische Erkenntnisse überhaupt allein möglich sind und die sich in die angedeutete Verschiedenheit der synthetischen Erkenntnisse annäherungsweise teilen: der Mathematik und der Philosophie. Die Mehrzahl der mathematischen Grundsätze ist nämlich darauf gerichtet, nachzuweisen, dass das durch zwei scheinbar ganz verschiedene Begriffe Aufgefasste ein und dasselbe ist, d. h. dass beide Begriffe nur Abstraktionen verschiedener Richtung von ein und derselben Anschauung oder Anschauungsgruppe aus sind, für welche letztere es gleichgültig ist, ob sie durch den einen oder den anderen Standpunkt bezeichnet wird. Das gleichseitige Dreieck ist gleichwinkelig, weil Gleichseitigkeit und Gleichwinkeligkeit Abstraktionen aus zwei Eigentümlichkeiten sind, welche ein und dieselbe Dreiecksform in sich vereinigt oder, genauer gesagt: welche durch dieselbe Konstruktion begründet werden. Die beiden Scheitelwinkel sind gleich, weil sie, obwohl scheinbar lokal verschiedene Winkel, in Wirklichkeit doch nur ein und derselbe Winkel in verschiedener Lage, dieselbe Neigung derselben Geraden sind, nur in entgegengesetzter Richtung der Schenkel vorgestellt. Die Winkelsumme im ebenen Dreieck ist gleich zwei rechten, weil die drei in den Dreiecksscheiteln verteilten Winkel jene Winkel sind, welche entstehen, wenn durch den Scheitel eine zur Basis Parallele gelegt wird, und weil die Summe dieser letzteren genau dieselbe Drehungsgrösse beträgt, die zwei rechte Winkel zusammen betragen. Die Philosophie hat es mit synthetischen Erkenntnissen zu thun in der Methaphysik und in der Ästhetik. Bei den synthetischen Urteilen der Metaphysik besteht die Identität und daher auch die Evidenz darin, dass der Prädikatbegriff nichts anderes enthält als das Resultat der Zusammenfassung dessen, was der Subjektbegriff einzeln behufs der Zusammenfassung aufzählt, wie die Prämissen aufzählen, was zusammengefasst den Schlusssatz giebt. Ein naheliegendes Beispiel, freilich nicht rein metaphysischen Ursprunges, gewährt der Ichbegriff, welcher die Identität von Vorstellendem und Vorgestelltem fordert und diese Identität dadurch nachweist, dass er aus der Zusammenfassung einer Mehrheit von Vorgestelltem den Vorstellenden hervorgehen lässt.

Handelt es sich bei den rein metaphysischen Urteilen meistens um eine Identität von Setzungen, die über die Zusammengehörigkeit

blosser Phänomene hinausgeht, so ist uns andererseits in dem ästhetischen Urteile ein Erkenntnis gegeben, dessen Inhalt den Gesichtskreis der inneren Wahrnehmung nirgends überschreitet. Unter dem ästhetischen Urteile im weiteren Sinne verstehen wir nämlich jenes Urteil, das von einem Verhältnis von Vorstellungen ein unbedingtes Wohlgefallen oder Missfallen aussagt, wie z. B. Gelb neben Violett gefällt, disharmonische Wollungen missfallen. Für den ersten Blick erscheint auch diese Synthese als eine rein zufällige, weil sie ein Gefühl an das Bewusstwerden von Qualitäten knüpft, allein dieser Schein schwindet, wenn man bedenkt, dass dieselben Vorstellungen, die als solche, d. h. durch ihr Vorgestelltes, das Subjekt bilden, auch die Träger des Prädikates abgeben, indem das Gefühl eben jene Erscheinung ist, die aus der Zusammenwirkung der Vorstellungsqualitäten des Subjektes mit Notwendigkeit hervorgeht, d. h. deren vollständiger Grund in den Vorstellungen des Subjektes gegeben ist. Die Untersuchungen des nächsten Hauptstückes werden den näheren Nachweis dieser Umsetzung von Vorstellungen in Gefühle liefern. Was uns hier noch obliegt, ist, die Rückführung des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat in allen diesen Fällen synthetischer Erkenntnisse auf seine allgemeine Formel anzudeuten. Dies führt aber zu dem erkenntnistheoretischen Begriffe der Dependenz, d. h. des Verhältnisses von Grund und Folge, den wir in dem vorangehenden Paragraphen durch die rein empirische Auffassung dieses Verhältnisses ersetzt fanden. Die Verteilung der beiden Bezeichnungen auf die konkurrierenden Vorstellungen ist selbstverständlich eine verschiedene nach der Verschiedenheit der Urteile selbst. Bei den synthetischen Urteilen der Metaphysik und Ästhetik ist in der Regel das Subjekt der Grund und das Prädikat die Folge, denn in ihnen geht das Prädikat eben aus der Zusammenfassung dessen unmittelbar hervor, was im Subjekt gesetzt ist. In den synthetischen Urteilen der Mathematik hingegen ist dies in der Regel nicht der Fall, sondern Subjekt und Prädikat sind hier meistens Folgen eines durch sie aufgefassten gemeinschaftlichen dritten. Man drückt sich nämlich eigentlich ungenau aus, wenn man sagt: die Gleichseitigkeit des Dreieckes sei der Grund für dessen Gleichwinkeligkeit, sondern sollte sagen: beides ist die Folge der diese bestimmte Dreiecksform konstruierenden Regel. Es ist bekannt, dass die Mathematik diese Ungenauigkeit, wo sie sich einschleicht, dadurch unschädlich macht, dass sie jedem dieser Grundsätze seine *propositio inversa* an die Seite stellt, in der die beiden Begriffe das Verhältnis von Grund und Folge wieder umkehren. Gemeinsam allen Arten der synthetischen Urteile

ist die Evidenz, wenn es auch oft erst des Nachweises dieser Evidenz bedarf, d. h. die Identität des Aufgefassten hinter der Nichtidentität der Auffassungen durch vermittelnde Urteile blossgelegt werden muss. Bei dem ästhetischen Urteile tritt dieses Bedürfnis nicht so leicht ein, denn in ihm kündigt sich die Synthese dem Bewusstsein unmittelbar an, bei dem mathematischen Urteile dagegen steigert sich der Nachweis oft zum förmlichen Beweise.

Anmerkung. Insofern das Urteil die Form alles Denkens ist (§ 117), fällt das Erkennen mit dem Denken zusammen und teilt mit diesem den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. In diesem Sinne setzte auch Kant in den Anfangsworten der K. d. r. Vern. die apriorische Erkenntnis der Erfahrung entgegen. Dass Kant gleichwohl die Sinnlichkeit in gewisser Beziehung als Erkenntnisquelle gelten lässt (siehe z. B. die Einteilung der Erkenntnisse in intuitive und diskursive, Log. W. W. III, S. 201), zur eigentlichen Erkenntnis aber doch die Vereinigung der Anschauung mit dem Denken fordert, hat seinen Grund: das eine in der alten Bezeichnung der Sinnlichkeit als niederes Erkenntnisvermögen, das andere in Kants bereits öfter erwähnter Neigung, bei Erkenntnis lediglich an die Erkenntnis der Aussenwelt zu denken. — Die Notwendigkeit des Erkenntnisses ist nicht die Notwendigkeit des Urteilens als solches, d. h. die Begriffe, die im Erkenntnis notwendig zusammengehören, brauchen nicht im Urteil überhaupt notwendig zusammen zu kommen. Der Begriff des Hypotenusenquadrates steht im notwendigen Zusammenhange mit dem der Summe der Kathetenquadrate, aber darum hat das Vorstellen des einen nicht jenes des anderen zur notwendigen Folge. Der Entdecker eines Erkenntnisses erhebt das Urteil, das er vorfindet oder problematisch selbst aufstellt, dadurch zum Erkenntnis, dass er zwischen Subjekt und Prädikat Auffassungen des Subjektes einschiebt, die für dieses selbst zufällig sind; seinem Nachfolger kann das Erkenntnis wieder zum blossen Urteil und die zufällige Ansicht zur (subjektiv) notwendigen Ansicht werden.

* Vergl. Drobisch, Neue Darstellung der Logik mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft, 3. Aufl., Leipzig 1863, 5. Aufl. 1887; Herbart, Sämtliche Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 4, S. 11 ff., S. 30 ff., S. 311 ff. (s. auch Bd. 2, S. 223 f., S. 227 f. und Bd. 3, S. 352, S. 384 f., S. 387 ff.). —

S. ferner Uphues, Psychologie des Erkennens (dazu Ziehen: Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, I. Jahrg.); H. Schwarz, Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und Philosophen, Beiträge zur Erkenntnistheorie und empirischen Psychologie (dazu Ballauff: Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX).

C. Vom Schlusse und von der Vollkommenheit des Denkens.

§ 125. Der Schluss.

Der Schluss ist, psychologisch genommen, ein durch Vermittelung zu stande gekommenes Urteil, verbunden mit dem Bewusstsein dieser Vermittelung. Das Urteil nimmt somit die Form des Schlusses an,

sobald die Bewegung des Prädikates gegen das Subjekt ihren Weg durch eine zwischen beiden belegene Vorstellung einschlägt und dadurch sich in zwei Abschnitte zerlegt. Da die Bewusstseinshöhe der vermittelnden Vorstellung eine sehr verschiedene sein kann, so sind Schluss und Urteil als Phänomene nur unbestimmt von einander abgegrenzt; manches Urteil verwandelt sich sogleich in einen Schluss, sobald es nur auf irgend einen Widerspruch stösst, der es zur Rechtfertigung nötigt, und so kann es wohl geschehen, dass psychologisch der Schlusssatz früher da war, als seine Prämisse. Wie das fertige Urteil zum Begriffe, so wird der fertige Schluss zum Urteil, und oft ist es bloss das logisch-didaktische Bedürfnis, was das Urteil wieder auf den Schluss zurückführt. Darum ist auch bei dem Schlusse das Zurückbleiben des psychologischen Prozesses hinter seiner logischen Formel nicht minder auffällig, ja eigentlich noch auffälliger als bei dem Begriffe und Urteile. Der Logik gilt der Syllogismus als der Schluss im eminenten Sinne; das unbefangene wirkliche Schliessen bewegt sich aber fast immer nur in Enthymemen und zusammengezogenen oder allenfalls in hypothetischen Schlüssen; geht dort der Obersatz, so geht hier der Untersatz voran.[1]) Die Logik giebt der ersten syllogistischen Figur den Vorrang vor den übrigen; das sich selbst überlassene Denken schlägt, wenn es schon in den Syllogismus hineingenötigt wird, mit Vorliebe den Weg der perhorrescierten vierten Figur ein, weil in dieser allein der Mittelbegriff wirklich auch die mittlere Vorstellung, der *terminus medius* die *nota media* ist und das Subjekt des Obersatzes bleibt, allen syllogistischen Regeln zum Trotz, Subjekt des Schlusssatzes, weil von ihm die ganze Bewegung ihren Ausgang genommen hat. Die meisten der Schlüsse, die wir wirklich ziehen, sind Analogieschlüsse und überdies unvollständige Analogieschlüsse nach einzelnen bevorzugten Merkmalen. Von den beiden Soritesformen wählt das unbeeinflusste Denken immer die Aristotelische, und der bloss induktive Wahrscheinlichkeitsschluss behauptet den Vorrang vor allen streng deduktiven Schlüssen. Auf den Standpunkt dieser Thatsachen haben sich auch die gewöhnlichen Anfeindungen der formalen Logik gestellt, ohne zu berücksichtigen, dass die Logik ihrem Wesen nach keine Natur-, sondern eine Kunstlehre des Denkens sein will.[2]) Damit hängt endlich auch zusammen, dass das formale Interesse und das Bedürfnis logischer Regeln sich erst da einstellt, wo das sich selbst überlassene Denken auf Schwierigkeiten stösst, wie dies namentlich der Fall ist, wenn es sich um Beherrschung weitläufiger und gegliederter Massen allgemeiner Begriffe, oder um die Lösung von Widersprüchen handelt, die durch das Zu-

sammenstossen entgegengesetzter unabweisbarer Begriffe in derselben Bestimmung entstanden sind (§ 5 und § 8).

Anmerkung 1. In diesem Sinne machte Drobisch den Vorschlag, als Konzession an das wirkliche Denken die Stellen des Ober- und Untersatzes mit einander zu vertauschen (Emp. Ps. S. 170).

Anmerkung 2. Auf die Divergenz zwischen dem psychologischen und dem logischen Syllogismus legte schon Locke bei seiner bekannten Herabsetzung des Syllogismus den Nachdruck (a. a. O. IV, 17, § 4 u. § 8). Hegel entschädigte die Formen der alten Logik für die Erniedrigung, die sie als solche erfuhren, einigermassen durch ihre Umkleidung mit spekulativ-dialektischen Charakteren. Das *dirimere*, das im Urteil als der Ur-teilung, und das *concludere*, das im Schlusse enthalten ist, gab ihm zu dem bekannten Wortspiele Veranlassung: jedes Ding sei ein Urteil, und alles Vernünftige ein Schluss (Enc. § 181). Hat man bei der Auffassung dieser Bestimmungen die psychologische Seite im Auge, d. h. reiht man sie den Entwickelungsstufen des subjektiven Geistes ein, dann muss man gestehen, dass damit der wirkliche Vorgang so ziemlich umgekehrt erscheint. Denn das Urteil entsteht wohl nur in den seltensten Fällen aus einer Teilung des im Begriffe Vereinigten, sondern die Vereinigung zum Begriffe ist die That des Urteils (§ 119), und der Schluss rekonstruiert keine alte, sondern stiftet gerade, je mehr er Schluss ist, eine neue Vereinigung (Daub, a. a. O. S. 320). Vergleiche Drbal: Giebt es einen spekulativen Syllogismus? Linz 1857.

* Vergl. Dörpfeld, Beiträge zur pädagogischen Psychologie (Denken und Gedächtnis) S. 11 ff.

§ 126. Vollkommenheit des Denkens.

Dass die Produkte unseres wirklichen Denkens hinter den idealen Anforderungen der Logik zurückbleiben, ist eine Bemerkung, die sich gleichmässig durch alle Abschnitte dieses Hauptstückes hindurchzieht. Unsere Begriffe werden niemals zu in sich beschlossenen, nach aussen abgegrenzten Vorstellungen (§ 120); in unseren Urteilen und Schlüssen kommt die stabile Ordnung der Bestandteile, welche die Logik fordert, nur widerstrebend zur Anerkennung (§ 122 und § 125), was die Logik strenge sondert, fliesst als psychologisches Phänomen unaufhörlich zusammen. Das Denkprodukt hört eigentlich niemals auf, Denkprozess zu sein, und was die Logik als jenes bezeichnet, ist streng genommen nur das Ziel, dem sich dieser annähert, ohne es jemals zu erreichen. In diese Annäherung kann man die Vervollkommnung des Denkens versetzen und am Grade jener den Grad dieser bestimmen. Der Begriff ist sonach um so vollkommener, je bestimmter er seinen Inhalt zum Vorstellen bringt und je reiner er sich von allem absondert, was zu seinem Inhalte nicht gehört. In dem einen besteht seine Deutlichkeit, in dem anderen seine Klarheit, beides zusammen macht seine Helligkeit aus. Auf der Deutlichkeit beruht der Witz, auf der Klarheit der Scharfsinn.

Der Witz im Sinne des eigentlichen Sachwitzes sucht versteckte qualitative Beziehungen solcher Begriffe auf, die qualitativ entfernten, disparaten Begriffsgruppen angehören. Diese Beziehungen können sowohl positiver als negativer Art sein (Ähnlichkeits- und Kontrastwitz), weshalb schon in dieser Hinsicht die vulgäre Definition des Witzes (Auffinden verborgener Ähnlichkeit) ungenau ist. Der Witz hebt aus den bezogenen Begriffen nur ein Merkmal hervor, stiftet daher nur eine punktuelle, atomistische Verbindung und heisst darum stechend (§ 62). War dieses Merkmal für die Begriffe selbst charakteristisch, dann ist der Witz treffend, und ein solcher Witz kann selbst eine wissenschaftliche Bedeutung haben oder erhalten; Witze, die zufälligen konsekutiven Merkmalen nachgehen, mögen fein sein, dem wissenschaftlichen Denken leisten sie immer nur einen zweifelhaften Dienst. Der Witz erleuchtet wie der Blitz und kann darum auch blenden. Vereinigt der Witz, was in gewissem Sinne unbestimmt auseinanderlag, so trennt der Scharfsinn, was nahe beisammen liegt, und das Trennen kann, wie das Vereinigen, nach positiven wie nach negativen Merkmalen geschehen. Der Scharfsinn schneidet den Begriff aus dem Gewebe heraus, das historische Beziehungen um ihn gesponnen haben; sein eigentliches Gebiet sind darum die spekulativen Begriffe, denen ihre Geschichte gleichgültig ist, während bei Verfolgung praktischer Zwecke das scharfe Trennen nicht selten mehr schadet als nützt. Der Witz setzt Reichtum an Vorstellungen, freie Beweglichkeit, der Scharfsinn feststehende beschränkte Verschmelzungen voraus; die Domäne jenes sind die freisteigenden Vorstellungen (§ 71), dieses die feingegliederten Begriffsreihen der Apperception (§ 93). Darum disponieren die kompakten abgeschlossenen und artikulierten Vorstellungsmassen des Gelehrten zum Scharfsinn, die flüssigen Vorstellungen des Künstlers und des Diplomaten zum Witz, und darum entwickeln Momente, in denen die Zucht der herrschenden Vorstellungsmassen gelockert wird, ihren eigentümlichen Witz, der freilich auch ein Aberwitz sein kann. Der Traum, der Affekt, der Rausch und die Manie haben ihren Witz, bei letzterer kann sogar die Sucht, Witze zu reissen, als Vorbote des Paroxismus gelten. Der Witz arbeitet in Etymologien, der Scharfsinn in Synonymien; jener erweitert den Blick, indem er ihm ein Perspektiv, dieser berichtigt ihn, indem er ihm ein Mikroskop vorhält. Der Witz befreit von der Spannung, gewährt Lust (§ 122), ist darum gesellig und wird gern gesucht und noch lieber geboten. Der Scharfsinn spannt an, fordert Anstrengung, weil er unterscheidet und gegen vorhandene Verschmelzungen ankämpft, ist ungesellig und

wird gemieden, ja gefürchtet. Der Witz respektirt keine Schranken und verachtet keine Gelegenheit, er befreit aus Verlegenheiten, indem er gespannte Stimmungen zerstört, begründet aber keine Überzeugungen (§ 122), er kann frivol sein, ist aber niemals eigentlich destruktiv, weil er stets bereit ist, dem Gegenwitze zu weichen (Ähnlichkeitswitz dem Kontrastwitz), wohingegen der Scharfsinn den Nerven tötet, den er durchschneidet, und Stimmungen weder erwartet, noch begründet.[1])

Die Vollkommenheit des Urteils besteht in dessen Richtigkeit. Richtig ist das Urteil, bei dem das Prädikat sich richtet nach dem Subjekte, d. h. dem Subjekte jenes Prädikat beigefügt wird, das ihm beigefügt werden soll. Schon hieraus ist offenbar, dass die Frage nach der Richtigkeit des Urteiles eigentlich ausser der Psychologie fällt; denn die Psychologie hat zu zeigen, wie das Urteil wird, aber nicht zu fragen nach dem Werte des gewordenen. Wird aber die Frage doch aufgenommen, so kann der Massstab zur Beurteilung dieses Wertes gesucht werden in dem urteilenden Subjekte selbst oder eine Norm sein ausserhalb des Subjektes. Im ersten Sinne, also subjektiv richtig, ist das Urteil, das den gesamten Vorstellungsverhältnissen des urteilenden Subjektes angemessen ist, das also, wenn analytisch, den überhaupt vorhandenen Apperceptions-, wenn synthetisch, den Verschmelzungsverhältnissen entsprechend Rechnung trägt. Die Quelle aller subjektiven Unrichtigkeit ist demnach die Präponderanz der eben vorhandenen Vorstellungen und Vorstellungsbeziehungen über die Gesamtheit der bereits erworbenen, und in diesem Sinne entspringt alle subjektive Unrichtigkeit zuletzt aus Mangel an Überlegung (§ 122). Wer ohne rechte Überlegung urteilt, der opfert dem Eindrucke der Gegenwart den Erwerb seiner Vergangenheit und muss sich den Vorwurf gefallen lassen, geurteilt zu haben, bevor er entweder auf das „rechte Wort“ oder auf die „rechte Spur“ gekommen ist. Objektiv richtig ist das Urteil, in dem die rechten Vorstellungen in das richtige Verhältnis versetzt werden. Richtig ist das Verhältnis, welches das Urteil zum Erkenntnis macht, und in diesem Sinne ist Mangel an Erkenntnis Quelle der Unrichtigkeit. Über den anderen Punkt geht die gemeine Anschauungsweise ziemlich leicht und in einer Weise hinweg, welche Sensualismus und Intellektualismus vereinigt. Die Vorstellung ist Empfindung, Reproduktion oder Begriff; richtig ist die Empfindung, die der Qualität des Aussendinges angemessen ist, die Reproduktion, die sich nach der Empfindung richtet, und der Begriff, der mit der Bedeutung des Wortes übereinstimmt, das ihn fixiert. Für uns liegt in dem ersten Punkte eine

Verweisung auf § 103, in dem letzten auf § 119. Richtig ist die Empfindung, die so lokalisiert und projiziert wird, dass es bei der bestimmten Weise dieser Veräusserlichung bleibend sein Bewenden haben kann, oder mit anderen Worten: richtig ist die Empfindung, die keine Sinnestäuschung veranlasst. Ganz analog verhält sich auch der Begriff; denn Richtigkeit und Unrichtigkeit sind keine Prädikate des Begriffes an sich, sondern kommen ihm erst durch die Art und Weise zu, wie er in ein fixiertes Begriffsgewebe lokalisiert wird. Dieses Begriffsgewebe fällt im gemeinen Gedankenkreise mit dem historischen durch die Sprache fixierten zusammen, im spekulativen Gedankenkreise ist es das logische Schema der Wissenschaft, und da gilt der Begriff als richtig, welcher der Stelle entspricht, an die er gestellt wird. Der namen- und ortlose Begriff ist so wenig richtig oder unrichtig, als die namen- und ortlose Empfindung, nur dass der Raum der Lokalisation dort der allen gemeinsame, feststehende, wirkliche, äussere Raum, hier ein idealer, innerer Raum ist, der, ob allen gemeinsam oder einem einzelnen angehörig, seine Geographie nach seiner Geschichte bestimmt. Aus demselben Grunde ist auch der Begriff unrichtig, der, ohne selbst vollkommener Begriff zu sein, an eine Stelle versetzt wird, die nur dem vollkommenen Begriffe zukommt. Dies ist namentlich dort der Fall, wo ein blosses Gemeinbild als Begriff behandelt wird, und in diesem Sinne hatte die alte Erkenntnistheorie Recht, wenn sie die Sinnlichkeit als die Hautquelle aller Unrichtigkeit bezeichnete. Wer die Tugend in Abtötung aller Begierden versetzt, hat von ihr nicht den rechten Begriff, weil er mit seinem Begriff eine Sphäre deckt, in der sich Wohl- und Missfälliges mit Indifferentem kreuzt. Wer Tugend mit Glückseligkeit in eine unmittelbare Dependenz versetzt, hat objektiv unrichtig geurteilt, weil er zwischen vielleicht ganz rechten Begriffen ein unrichtiges Verhältnis behauptet.[2])

Von der Frage nach der Richtigkeit des Urteiles ganz verschieden ist die nach dem Fürwahrhalten desselben. Wir halten nämlich jenes Urteil für wahr, dessen Prädikat sich neben seinem Subjekte trotz aller Hemmungsversuche der anderen, sich gleichfalls als Prädikate anbietenden Vorstellungen unverrückt behauptet, oder in der Terminologie des § 122 ausgedrückt: wir halten für wahr, wovon wir vollkommen überzeugt sind. Kommt kein Prädikat zu diesem absoluten Vorzug, nimmt aber gleichwohl eines von ihnen den übrigen gegenüber den relativ höchsten Klarheitsgrad dauernd ein, dann nennen wir das Urteil, das dieses Prädikat dem Subjekte beilegt, wahrscheinlich. Ein Urteil, das für wahr gehalten wird,

obwohl es vor dem Besitze des rechten Begriffes oder ausser dem rechten Verhältnisse der Begriffe gefällt wird, heisst vom Standpunkte des obektiv richtigen Urteiles aus ein Vorurteil (das Wort in allerdings weitem Sinne genommen). Das Vorurteil braucht weder objektiv unrichtig, noch subjektiv richtig zu sein. Letzteres ist um so einleuchtender, als gerade heftige Begierden den Hauptherd der Vorurteile bilden (Liebestränke, Zauberformeln, Alchymie), ja die Begierde, wo sie das Urteil bestimmt, fast immer zum Vorurteil treibt (§ 122). Oft liegt ein Vorurteil, wie eine Ausnahme, inmitten einer Reihe subjektiv richtiger Urteile und gleicht hierin, wie in der Schwierigkeit seiner Bekämpfung, der fixen Idee. Das Vorurteil nimmt dann stets die volle Überzeugungskraft für sich in Anspruch, obwohl es sich nur durch eine künstliche Abschliessung seiner Sphäre von den übrigen Vorstellungssphären des Subjektes behauptet; das Vorurteil wird oft wie ein stilles Paradies gehegt, vor dessen Pforte die Begierde mit ihrem Flammenschwerte Wache hält, dem Begriffe den Eintritt zu verwehren, der vom Baume des Erkenntnisses gekostet hat. Daneben giebt es freilich auch wieder Menschen, die gar keine anderen festen Überzeugungen besitzen, als die ihrer Vorurteile. Schwanken mehrere Prädikate vor demselben Subjekte derart, dass für das Vortreten keines von ihnen weder ein besonderes Hindernis, noch ein besonderer Vorzug obwaltet, dann gilt jedes von ihnen allen anderen gegenüber als unwahrscheinlich, obwohl der Inbegriff aller Unwahrscheinlichkeiten die Gewissheit bilden kann. Daraus ergeben sich die bekannten Paradoxien, dass stets nur das Unwahrscheinliche wirklich eintritt, dass der Wahrscheinlichkeitsgrad desselben Faktums ein ganz anderer scheint, je nachdem es sich bei ihm um das *præteritum* oder das *futurum* handelt, und dass der Wahrscheinlichkeitsgrad des einzelnen Falles um so geringer erscheint, je prononcierter er sich den übrigen gegenüber ausnimmt.[3])

Der Schluss endlich ist um so vollkommener, je tiefer er ist, d. h. je weiter man in den Inhalt der Vorstellungen selbst eindringen oder in die anderen Vorstellungskreise eingreifen muss, um die Vermittelung zu gewinnen (§ 125). Auf der Tiefe des Schliessens beruht der Tiefsinn, der, wie der Witz am Aberwitz, an der Grübelei sein Gegenstück hat, die sich da vertieft, wo die Vermittelung auf der Oberfläche liegt. Glänzt der Witz bei Vorstellungsreichtum, so wird der Tiefsinn gerade auf vorstellungsärmeren Entwickelungsstufen zum Bedürfnis; die ältesten philosophischen Systeme waren die tiefsinnigsten. Überhaupt ist Tiefsinn der Schmuck und die Gabe des Alters, das die Illusionen und Buntheiten der früheren

Lebensperioden losgeworden ist, während Witz in der Jugend, Scharfsinn im Mannesalter blühen, von welchen beiden der letztere den Tiefsinn sicherer prognostiziert als der erstere.[4]) Schliesslich muss noch besonders hervorgehoben werden, dass Witz, Scharfsinn, Urteilskraft (Gescheitheit) und Tiefsinn niemals Prädikate des gesamten Vorstellungslebens abgeben, sondern sich auf die verschiedenen Vorstellungskreise desselben Subjektes in sehr verschiedenen Graden und Kombinationen verteilen (§ 4), weil die sie bedingenden Vorstellungsverhältnisse ganz verschieden sind in verschiedenen Vorstellungskreisen.[5])

Anmerkung 1. Witzig ist Jean Pauls Bezeichnung des Witzes als verkappter Priester, der jedes Paar kopuliert, und zwar, wie Vischer hinzufügt: gleich dem englischen Schmiede jenes am liebsten, gegen dessen Verbindung die Verwandten sich am meisten sträuben. Von Jean Paul rührt auch das gute Wort her: der Witz gewährt Freiheit, indem er Gleichheit vorgiebt. Da der Witz leichte und doch verstecktere Verbindungen sucht, so bieten ihm die konkreten merkmalreicheren Begriffe ein günstigeres Terrain, als die abstrakten. Manche Menschen kommen vor abstraktem, folgerichtigen Denken gar nicht zum Witze, während umgekehrt ganz untergeordneten Köpfen mancher witzige Wurf gelingt (Hofnarren). Was Haman von Lessing sagte: dass dieser dem Dämon des Scharfsinnes unterliege, lässt sich noch häufiger vom Witze sagen. Der im Text festgehaltene Gegensatz von Witz und Scharfsinn stammt im ganzen von den englischen Sensualisten her und greift eigentlich bis auf Bakos Einteilung der Köpfe in *genia sublima et discursiva* und *constantia et acuta* zurück, von denen jene überwiegend die Ähnlichkeiten, diese die Verschiedenheit in den Dingen bemerken sollen (Nov. org. I, aph. 55). Im wesentlichen stimmt hiermit auch Lockes Erklärung von *wit* und *judgement* überein (a. a. O. II, § 2). Die Unterbringung beider in das Schema der Seelenvermögen bereitete der älteren Psychologie manche Schwierigkeit; Dirksens Definition des Witzes als Verstand, der in der Einbildungskraft untergeht, wäre noch eine der erträglicheren Proben. In der neueren Psychologie wurden Witz und Scharfsinn einander bisweilen entgegengestellt, wie ästhetisches und logisches Vorstellen (Zimmermann, Ästh. § 541). Ein paar berühmte Stellen über Witz und Scharfsinn (Urteilskraft) befinden sich bei Kant (Anthr. § 43 und §§ 54 — 56), Jean Paul (Vorsch. d. Ästh. § 42), E. Reinhold (a. a. O. § 126) und Dirksen (a. a. O. S. 24—39 u. 112—139). Aus der neueren Litteratur wäre insbesondere noch hinzuzufügen: Vischer, Ästh. § 193.

Anmerkung 2. Wir geben den Begriffen, deren wir uns im Denken bedienen, bei weitem vorherrschend Bezeichnungen, die wir der vorgefundenen Sprache unmittelbar entnehmen. Weicht nun gleichwohl unser Begriff von der überkommenen Bedeutung des Wortes ab, dann verwickeln wir uns gewissermassen in den Widerspruch, durch die Wahl des Ausdruckes den allgemeinen historischen Gedankenkreis anzuerkennen und ihn doch selbstmächtig zu negieren. So lange uns die Neuheit unserer Begriffe nicht zu einer leihweisen Benutzung des vorhandenen Sprachschatzes berechtigt, haben die zum Gemeingut gewordenen Bedeutungen vor den subjektiven den historischen Rechtstitel des Besitzes voraus, wo aber der eben erwähnte Fall eintritt, wird es zur unerlässlichen Forderung, die Abweichung offen zu bezeichnen.

Anmerkung 3. Darum erscheint uns eine regelmässige Aufeinanderfolge immer unwahrscheinlicher als jede unregelmässige, obwohl der Wahrscheinlichkeitsgrad beider derselbe sein kann. D'Alembert schrieb der Natur sogar eine Abneigung gegen regelmässige Kombinationen zu. Dass mit zwei Würfeln zehnmal nacheinander der Pasch: eines geworfen werde, kommt uns weit unwahrscheinlicher vor als jede andere minder regelmässige Folge, und doch ist der Wahrscheinlichkeitsgrad jeder einzelnen Folge $\frac{1}{36^{10}}$. Dass aus 1000 Kugeln, unter denen eine weiss ist, gerade die weisse gezogen werde, erscheint den meisten unwahrscheinlicher, als dass aus 1000 Losen Nummer 179 gezogen werde. Etwas anders verhält es sich mit einem zweiten Paradoxon der Wahrscheinlichkeit. Teilt uns jemand mit, dass er mit einem Würfel einmal oder zweimal nach einander eines geworfen habe, so halten wir dies durchaus nicht für unwahrscheinlich, wohl aber erscheint dieser Fall als höchst unwahrscheinlich, wenn es sich um die Vorhersage bei einem erst vorzunehmenden Wurfe handelt, obgleich der Wahrscheinlichkeitsgrad beidemal derselbe: $\frac{1}{6}$ und $\frac{1}{36}$ ist. Es hat also den Anschein, als ob dasselbe Faktum einen ganz verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgrad besässe, je nachdem es als vergangen oder als künftig gedacht wird. Allein dieser Schein beruht auf einer Täuschung, denn in beiden Fällen wird eigentlich etwas ganz Verschiedenes beurteilt. Im ersten liegt ein Faktum vor; Fakta sind aber eigentlich gar nicht wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, sondern wahr oder erdichtet, und wenn bei ihnen von einer Wahrscheinlichkeit die Rede ist, so bezieht sich diese nur auf die Glaubwürdigkeit ihrer Mitteilung. Nachdem der Wurf geschehen ist, hört er auf, wahrscheinlich zu sein, denn das Wirkliche ist nicht mehr ein Fall unter mehreren gleich möglichen, das Faktum lässt nicht mehr die Prädikate schwanken, sondern setzt eines von ihnen. Was noch schwankt, ist unser Urteil über die Richtigkeit der Mitteilung, d. h. über deren Übereinstimmung mit dem Faktum, denn diese ist kein Faktum, und da kann bald die Richtigkeit, bald die Unrichtigkeit das Wahrscheinlichere sein. Vergleichen wir den Grad dieser Wahrscheinlichkeit mit dem des als künftig gedachten Falles, so können offenbar ganz verschiedene Grössen zum Vorschein kommen. Sagt man also: die Wirklichkeit mache heute wahrscheinlich, was gestern noch ganz unwahrscheinlich war, so ist dies mehr paradox als wahr. Auf die Wirklichkeit bezogen, hat die Wahrscheinlichkeit keinen Sinn mehr, denn man kann nicht mehr die Möglichkeiten der Verschmelzungen gegen einander abwägen, wo bereits eine wirklich vollzogen ist. Interessant ist es, dass die Skepsis in diesem Paradoxon eine Waffe gegen die Kausalitätskategorie finden konnte (Hume, inq. VI). Vergl. J. St. Mill, Indukt. Log., übers. v. Schiel, Braunschweig 1849, S. 414, und Schiel, Die Methode d. ind. Log., ebenda 1865, S. 133 ff.

Anmerkung 4. „Der witzige Kopf erfindet, der scharfsinnige entdeckt, der tiefsinnige erforscht; der erste kombiniert, der zweite zergliedert, der dritte begründet. Witz blendet, Scharfsinn klärt auf, Tiefsinn erleuchtet; Witz überredet, Scharfsinn belehrt, Tiefsinn überzeugt“ (Dirksen, a. a. O. S. 136).

Anmerkung 5. Als die auffallendsten Erscheinungen eines bestimmt abgegrenzten spezifischen Denkens werden gewöhnlich das mathematische und das musikalische Denken angeführt. Die mathematische Urteilskraft entwickelt sich oft frühzeitig zu einer ausserordentlichen Höhe (Cassini war mit 25 Jahren einer der ersten Mathematiker Italiens, Condorcet gab seinen *essai sur le calcul integral* im 21. Jahre heraus, J. E. Schulz las mit 15 Jahren Newtons *principia,* von denen

man sagte, dass sie bei ihrem Erscheinen kaum von vier Gelehrten völlig begriffen wurden) und bleibt in dieser Höhe häufig isoliert stehen (Newton und Laplace zeigten in ihrer politischen Thätigkeit ein entschiedenes Missgeschick). Vergl. Dirksen, a. a. O. S. 247 ff. und S. 280, und Stiedenroth, a. a. O. S. 222. Leibniz pflegte von seinem Denken zu sagen, dass ihm am schwersten geworden, was anderen das leichteste gewesen, und umgekehrt. Bei Kant verteilen sich Witz und Scharfsinn überwiegend auf die polemische und die systematische Richtung; verleihen sie den Partien, in denen sie vortreten, einen besonderen Glanz, so zieht sich sein Tiefsinn geräuschlos durch das Ganze.

* In Anbetracht des Witzes vergl. Susanna Rubinstein, Psychologisch-ästhetische Essays, zweite Folge, Heidelberg 1884, S. 134 (zur Naturgeschichte des Witzes).

Achtes Hauptstück.

Vom Gefühle.

A. Vom Gefühle im allgemeinen.

§ 127. Begriff des Gefühles.

Unsere bisherigen Untersuchungen beschränkten sich fast ausschliesslich auf jene Veränderungen, welche die Vorstellung als solche, d. h. das Vorgestellte in seinen verschiedenen Klarheitsgraden betrafen, und denen in diesem Sinne der Charakter der Objektivität zukommt. Den Klarheitsgrad verfolgten wir bis zu der Verdunkelung und begleiteten ihn von da aus bei der Rückkehr der Vorstellung in das Bewusstsein; aus den durch ihn bedingten Verschmelzungen entsprang uns die Raum- und entfernter auch die Zeitform nebst allem, was an beiden hängt; ein Was hatten wir aufzufinden zu dem Vorstellen, um die Vorstellung des Vorstellenden zu erhalten; im Denken endlich zeigte sich uns als das äusserste Ziel eine reininhaltliche Verschmelzung der Vorstellungen, getragen von gewissen idealen Klarheitsgraden. Dass mit dieser Richtung der Untersuchung das Problem der Wechselwirkung der Vorstellungen nicht erschöpft werde, mussten wir selbst wiederholt eingestehen, weil bei vielen Phänomenen mit dem Bewusstwerden der Vorstellung auch ein Bewusstwerden des Vorstellens selbst verbunden ist, ja bei einigen, wie bei jenen des Zeit- und Ichvorstellens, geradezu ein charakteristisches Moment bildet. Der Darstellung dieser zweiten Bewusstseinsform haben wir uns nun zuzuwenden, und es kann kein Zweifel bestehen, dass uns auch hierbei die Principien

des § 25 zum Ausgangspunkt zu dienen haben. Der Vorstellung werden wir durch das Vorstellen, des Vorstellens selbst aber erst dadurch bewusst, dass es auf einen Widerstand, auf eine Nötigung zur Hemmung stösst, die es auf sich selbst zurückweist und damit zu seinem eigenen Vorgestellten macht. Fragen wir nun nach der Beschaffenheit dieses Vorgestellten, d. h. nach der Beschaffenheit dessen, was den Gegenstand bildet im Bewusstwerden des Vorstellens, so kann dies, so lange wir bei der blossen Voraussetzung des Reflexes des Vorstellens auf und in sich selbst stehen bleiben, nur der Zustand des Vorstellens selbst sein, weil, was das Vorstellen in sich findet, wenn es von einem anderen auf sich selbst zurückgewiesen wird, eben nur der Zustand ist, in dem es sich infolge dieser Zurückweisung befindet. Dieser Zustand aber muss näher als eine Spannung bezeichnet werden, weil er der Ausdruck des Konfliktes ist, in den das Vorstellen dadurch gerät, dass es sich zu behaupten strebt als Thätigkeit und nicht behaupten kann der Hemmung gegenüber. Das Bewusstwerden des Vorstellens ist somit zunächst und unmittelbar das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens, und dieses Bewusstwerden ist, was wir Gefühl nennen. Dies vollkommen klar zu stellen, wollen wir uns auf den Standpunkt des § 64 zurückversetzen. Es sei die Vorstellung a der Nötigung zum Sinken = S nach Ablauf einer bestimmten Zeit bis zu dem Reste S — s nachgekommen, so können wir, einer uns bekannten Fiktion folgend, das gesamte Vorstellen der Vorstellung a in drei Teile scheiden: a — S, d. h. das Quantum von Vorstellen, das, von der Hemmung unbeansprucht, am Ende der Hemmung sich als Rest herausstellen wird (§ 64); s, als das Quantum des der Hemmung bereits erlegenen Vorstellens, und S — s, als das Quantum des dermalen noch zu hemmenden Vorstellens. Die beiden ersten Quanta stehen zu dem Bewusstwerden des Vorstellens ausser aller Beziehung, denn das erste bezeichnet ein Vorstellen, das sich zwar im Bewusstsein, aber unangefochten, das andere eines, das sich zwar angefochten, aber bereits nicht mehr im Bewusstsein befindet; jenes bleibt erhalten dem Bewusstwerden der Vorstellung, dieses geht verloren für das Bewusstsein überhaupt. Gegenstand und Mass des Bewusstseins des Vorstellens kann nur das Quantum S — s sein, denn dieses umfasst ein Vorstellen, das noch wirklich ist, aber nicht wirklich bleiben kann und das, eingeklemmt zwischen Bewusstsein und Hemmung, weder an dem Bewusstsein der Vorstellung zum Vorschein kommen, noch unbewusst bleiben kann, sondern seiner selbst bewusst wird, indem es sich in sich findet, wie es sich befindet, nämlich gespannt durch den Widerstreit der inneren

Selbstbehauptung mit dem äusseren Drucke. Diese Spannung — und hierin lassen wir die Fiktion fallen — ist nicht die Spannung eines gesonderten Teiles des Vorstellens, sondern ein Spannungsgrad des gesamten Vorstellens der Vorstellung a, das, eines im Thun und Leiden, einheitlich den Klarheitsgrad seiner Vorstellung bewirkt und gleichzeitig einheitlich seinen eigenen Spannungsgrad trägt, und das es hier wie dort mit einem Vorgestellten zu thun hat, dessen Bewusstseinsgrad, mag er auf die Seite der objektiven oder der subjektiven Bewusstseinsform fallen, im Verlaufe der Bewegung sinkt. In diesem Sinken der Spannung, das dem Sinken der Klarheit parallel geht und in dem der Fortschritt der Hemmung beiden dasselbe Vorstellen entzieht, drückt das Gefühl den einzelnen Moment und gleichsam den Querschnitt aus und bildet jenes Bewusstseinsmoment, das das ruhige Verweilen der Vorstellung auf dem betreffenden Klarheitsgrade von der vorübergehenden — oder nach Umständen auch bleibenden — Behauptung desselben gegen ein entgegengesetztes Vorstellen unterscheidet. Hieraus ergiebt sich sowohl das Verhältnis des Gefühles zur Vorstellung, als der dem Gefühle immanente Charakter. Das Gefühl ist nämlich keine eigene Vorstellung neben den anderen (es giebt keine eigenen „Gefühlsvorstellungen“), ja überhaupt gar keine Vorstellung; jenes nicht, weil das Bewusstsein des Spannungsgrades mit dem Bewusstsein der Vorstellung in demselben Vorstellen enthalten, ja dasselbe Vorstellen ist, dieses nicht, weil eine Vorstellung, deren Vorgestelltes seinen Ursprung erst der Wechselwirkung mit einer anderen Vorstellung verdankt, keine Vorstellung ist im Sinne des § 25. Als charakteristische Eigentümlichkeit des Gefühls pflegt man dessen Subjektivität und Passivität hervorzuheben, von denen jene im Gegensatze zur Vorstellung den Ausschluss des Bewusstseins eines bestimmten Quale, diese im Gegensatze zur Begehrung den Ausschluss des Bewusstwerdens der bestimmten Richtung auf einen äusseren Effekt bezeichnen soll. Das Eine ist an sich klar, das Andere bedarf einer kurzen Bemerkung. Insofern das Gefühl Bewusstwerden des Vorstellens ist, ist es das Bewusstwerden einer Thätigkeit, insofern es aber dieser Thätigkeit nur durch den Zustand der Spannung bewusst wird, in welche dieselbe durch ihre Zurückweisung auf sich selbst versetzt wird, ist es in der That das Bewusstwerden eines Leidens der Thätigkeit an und für sich; der Thätigkeit in sich werden wir im Gefühle bewusst, was aber dem Gefühle abgeht, das ist die Richtung auf die Herbeiführung des Effektes des Vorstellens, d. h. auf die Geltendmachung der Vorstellung, und dieser Beziehung ist das Gefühl eben durch die Verweisung des Vorstellens

auf sich selbst verlustig geworden. Das Gefühl ist somit zwar nicht an sich, wohl aber insoweit etwas Passives, als es eine Thätigkeit ist, die, statt auf ihr Gethanes, auf den Zustand hinweist, in den sie durch ein anderes versetzt worden ist.

Anmerkung. Die griechische Philosophie ist zwar reich an eingehenden Untersuchungen über das Wesen der Lust und Unlust, stellt sich aber dabei vorwiegend auf den ethischen Standpunkt. Die Folge davon ist, dass ihr einerseits Unlust nur als unbefriedigtes Begehren, Lust nur als Befriedigung gilt, und dass andererseits der Unterschied von Gefühl und Empfindung fast gänzlich verloren geht. Bei Plato, der die Befriedigung durchaus nur als die letzte Periode der Begierde auffasst, kommt noch die durch diese Anschauungsweise bedingte Herabsetzung der Lust in die Sphäre des Werdens, der Bewegung hinzu (Phil. p. 54, C, Gorg. p. 496, E, Resp. IX, p. 585, E). Gegen diese Erklärung ist nun auch Aristoteles' Polemik der Hauptsache nach gerichtet, deren positiven Kern, die Bezeichnung der Lust als Ganzes, Fertiges (*ἥδεσθαι γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον ἔστι*) bildet, das zu der Bewegung der Thätigkeit als ein sie vollendendes Ziel hinzutritt (Eth. Nic. X, 2—5), womit freilich die Nominaldefinition der Rhetorik nicht ganz übereinstimmt (*κίνησίς τις ψυχῆς καὶ κατάστασις*, Rhet. I, 11). Thomas' von Aquino Gefühlslehre hat in neuerer Zeit an Morgott einen warmen Lobredner gefunden (Die Theorie des Gefühls im Syst. des h. Th. S. 3), erhebt sich aber in keiner Weise über die rein formalen Schemata der Potenzenlehre. Sie geht von der Unterscheidung der *passio* im weiten (als blosse *receptio*), engen (als *alteratio*, d. h. *receptio cum objectione*) und engsten Sinne (als *corruptio*, d. h. *alteratio in id, quod non est conveniens sui*) aus und kommt zu der Formel: die eigentliche *passio* sei eine mit körperlicher Aufregung verbundene Bewegung des Begehrungsvermögens (a. a. O. S. 18). Als somatisches Organ dient der *passio* das Herz, zum Objekt hat sie das Gute und Üble und zwar entweder als Gegenstand der Lust und Unlust oder der Bemühung, des Strebens (*bonum et malum vel simpliciter vel arduum*): concupiscible und irascible Affekte, von denen diese die früheren sind *in ordine executionis* (Summ. th. I, qu. 22 und 23 und de verit. qu. 27, art. 4). Auch den Scholastikern gilt, infolge des von Thomas scharf bestimmten Gegensatzes von Erkenntnis und Begehrung, das Gefühl als blosse Begehrung, wobei bisweilen die Unterscheidung aktiver und passiver Vorgänge des Begehrungsvermögens auftaucht, deren jene das Begehrungsvermögen als wirkendes Princip erzeugt, während diese blosse Affektionen des Begehrungsvermögens durch ein anderes, ausser ihm gelegenes Princip abgeben, wie Lust, Unlust, Wohl- und Missfallen (vergl. Suarez, de pass. I, 2, der jedoch diese Einteilung damit bekämpft, dass rein receptive Affektionen im Begehrungsvermögen unmöglich seien). Die Einreihung des Gefühles in das Begehrungsvermögen setzt sich auch auf Melanchthon fort, der ganz unbedenklich nicht nur alle Gefühle, sondern selbst auch die betonten Empfindungen der Begierde zurechnet (l. c. fol. 178). Erst mit dem gänzlichen Erlöschen der Scholastik ändert sich die Stellung des Gefühls in dem Schema der Seelenvermögen; das Gefühl, zuvor trotz seiner Passivität Begleitung und Ausgang der aktiven Begierde, wird nunmehr trotz der Dunkelheit seines Inhaltes zur Vorstufe der Erkenntnis. Diese für die psychologische Theorie des Gefühles eigentlich indifferente Umstellung bereitet sich schon bei Descartes und Spinoza vor (*lætitia: passio, qua mens ad majorem perfectionem transit:* Eth. III, sch. ad

prop. 11, wobei die *passio* ihren Grund in den inadäquaten Ideen hat, ib. prop. 1). In der Leibniz-Wolff'schen Psychologie kommt sie zur vollen systematischen Geltung. Leibniz nimmt Lust und Unlust als Gefühl der Vollkommenheit und Unvollkommenheit und legt beiden die Perceptionen einer gewissen Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu Grunde, aus deren Zusammenwirkung jene bewussten oder unbewussten Bestrebungen hervorgehen, die sich sodann im Gefühl aussprechen, wodurch sich ihm weiterhin Lust und Unlust mit den Kategorien der Aktion und Passion verflechten (Nouv. Ess. II, 21, § 46 und § 72, Opp. p. 261 b und 269 a). Wolff erklärt das Gefühl mit Leibniz übereinstimmend als: *cognitio intuitiva perfectionis cujuscumque sive veræ, sive apparentis* (Ps. emp. § 511, conf. 509 et 536). Die Verbindung, in welche das Gefühl im Kreise dieser Schule mit der Anerkennung der Vorstellungskraft als Grundvermögen der Seele (§ 4 Anm.) versetzt wurde, rief die erste rein psychologische Theorie des Gefühls hervor. Cochius (a. a. O. S. 69) und Eberhard (a. a. O. S. 149) gebührt die Anerkennung, den ersten Versuch einer Ableitung des Gefühles aus Vorstellungen (aus dem Zusammenflusse zahlreicher dunkler „Partialvorstellungen") unternommen zu haben. Überhaupt ist es von kulturgeschichtlicher Bedeutung, dass gerade die Zeit Kants der so vernachlässigten Theorie des Gefühles ein besonders erhöhtes Interesse, freilich zunächst nur vom Standpunkte der Ästhetik und der Moral aus, entgegenbrachte. Nächst Mendelssohn, Meiners, Plattner (der das Gefühl als das „Bewusstwerden des eigenen gegenwärtigen Zustandes definiert, N. Anthr. S. 245 Aphor. § 1115), dann den englischen Moralphilosophen und Ästhetikern Smith, Hutcheson, Home sind in dieser Beziehung insbesondere noch hervorzuheben: Sulzer und Tetens. Sulzer stellt in seinen „Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfinden, befindet" (Verm. philos. Schr. I, S. 227) das Vermögen, zu empfinden, d. h. auf eine angenehme oder unangenehme Art gerührt zu werden, geradezu neben das Vorstellungsvermögen, als das Vermögen, „die Beschaffenheiten der Dinge zu erkennen". Tetens, der bezüglich der Selbständigkeit des Gefühles als „einfacher Seelenäusserung" sich ausdrücklich an Sulzer anschliesst, koordiniert das Gefühl dem Verstande (der vorstellenden und denkenden Kraft) und dem Willen (der Thätigkeitskraft, a. a. O. I, S. 625) und wird dadurch der eigentliche Begründer der später so allgemein gewordenen Trichotomie der Seelenvermögen, ja er bereitet durch seine Bezeichnung des Gefühles als ursprünglichste und erste Grundäusserung der Seele, durch welche diese „alle neuen Veränderungen in sich begreift", eine wesentlich neue Auffassung desselben vor.

Die volle Anerkennung des Gefühles als eines von Erkennen und Begehren unabhängigen Seelenzustandes beginnt jedoch eigentlich erst mit Kant. In der Kr. der praktischen Vern. steht Kant noch ganz im Kreise der Wolff'schen Anschauung, der gemäss das Gefühl jenes Verhältnis der Vorstellung eines Objektes zum Subjekte bedeutet, durch welches das Begehrungsvermögen zur Verwirklichung desselben bestimmt wird oder doch werden kann (W. W. VIII, S. 112, 128 und 219). Von diesem Standpunkte aus gilt ihm das Gefühl als eine dem inneren Sinne angehörige Rezeptivität (ebenda S. 177) und zwar als eine Sinnlichkeit, die im Gegensatze zu der Sinnlichkeit als Anschauung der subjektive Grund des Begehrens ist (ebenda S. 219), woraus selbstverständlich folgt, dass jedes Gefühl sinnlich ist, mag die Vorstellung, die es bewirkt, eine empirische sein oder nicht (S. 201). Lässt diese Auffassungsweise noch eine Einrechnung des Gefühles

in das (niedere) Erkenntnisvermögen durchblicken, so eröffnet die Kr. der Urteilskraft schon auf den ersten Blättern durch die Behauptung einer „unmittelbaren Beziehung des Erkenntnisvermögens auf das Gefühl, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sein kann, zu vermengen“ (W. W. IV, S. 6, vergl. auch S. 27) die Aussicht auf eine selbständigere Stellung des Gefühles. Diese wird nun auch alsbald dadurch erfüllt, dass das Gefühl (mit merkwürdig konsequenter Terminologie Gefühl der Lust und Unlust und nicht Gefühlsvermögen genannt) als das dritte der „aus keinem gemeinschaftlichen Grunde ableitbaren“ Seelenvermögen und zwar zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen angeführt wird (ebenda S. 4 und 16). Diesen freieren Standpunkt, demgemäss das Gefühl nicht mehr bloss auf den Bestimmungsgrund des Begehrens beschränkt bleibt, macht auch die Rechtslehre geltend, indem sie einerseits das Vorhandensein von Lust, die mit gar keinem Begehren des Gegenstandes verknüpft ist, andererseits den Umstand hervorhebt, dass Lust und Unlust ebensowohl die Wirkung als die Ursache des Begehrens abzugeben vermögen (W. W. IX, S. 9). Die Anthropologie behält im ganzen diese Anschauungsweise bei, wie schon die Systematisierung des ersten Teiles zeigt, welche dem Gefühle eine selbständige Stellung zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen einräumt, kann sich aber gleichwohl der verfänglichen Bemerkung nicht erwehren, der innere Sinn sei als blosses Wahrnehmungsvermögen (für die Gegenstände des Gemütes) vom Gefühle der Lust und Unlust (der Empfänglichkeit des Subjektes, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehr des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden) verschieden zu denken, den (inneren Sinn als Gefühl?) man den inwendigen Sinn *(sensus interior)* nennen könnte (W. W. VII, 2, S. 45). Die Schwankung, die in dieser letzten Darstellung Kants liegt, setzt sich auch durch die Psychologie seiner Schule fort. In dieser kreuzt sich die Krontroverse über die Selbständigkeit des Gefühlsvermögens mit der durch Reinhold angeregten Durchführung der Theorie des Vorstellungsvermögens. Reinhold selbst hatte in letzterer des Gefühles keine Erwähnung gethan, Erhard Schmid, der sich überhaupt gern an Reinhold anlehnt, unternahm es, die Lücke auszufüllen. Schmid erkennt gleichzeitig die Nichtidentität und die Unzertrennlichkeit von Gefühl und Bestreben an und giebt eine sich an die Kant'sche Anthropologie unmittelbar anschliessende Definition des Gefühles (a. a. O. S. 263), kommt aber schliesslich zu dem interessanten „Naturgesetze des Gefühles“, dass Lust aus jenen Vorstellungen entstehe, die dem Zwecke der fortschreitenden Wirksamkeit des thätigen Vermögens unseres Geistes angemessen sind (a. a. O. S. 273 ff.). Hierin folgt ihm J. H. Abicht insofern, als auch er bei dem Gefühle an „eine eigene Gattung der Modifikation des Bewusstseins“ denkt (Metaph. d. Vergn. S. 50) und das Gefühl von der Vorstellung streng unterscheidet (S. 39). Was Abichts Theorie jedoch ein höheres Interesse verleiht, ist, dass Abicht für das Gefühl als Vermögen eine Apriorität (ähnlich zu der Anschauung) in Anspruch nimmt (S. 50), die ihn in die Lage versetzt, die Selbstanschauung (die sich zum Selbstbewusstsein verhalten soll, wie die Vorstellung zur Empfindung) zum Princip zu erheben (S. 61) und aus den pathischen Kategorien derselben (S. 102) eine Reihe synthetischer Grundsätze *a priori* abzuleiten (ebenda S. 124 ff., vergleiche auch dessen System der Elementarphilosophie S. 156). Während unter anderen auch Schulze in seiner Anthropologie für die Selbständigkeit des Gefühlsvermögens eintrat (a. a. O. S. 172), versetzte sich Jacob wieder auf den Wolff'schen Standpunkt, demgemäss das Gefühl seinen Ursprung aus der Vor-

stellung irgend einer Vollkommenheit zu nehmen hat (a. a. O. § 185 ff.), und brachte dabei das Gefühl der Vorstellung so nahe, dass er an der Behauptung eines gleichgültigen Lebensgefühles (ebenda § 171) keinen Anstoss findet. Jacobs Schüler H. B. Weber geht in seiner gut geschriebenen Monographie über Selbstgefühl und Mitgefühle (Heidelb. 1807) über Jacob hinaus und nähert sich wieder Abicht an, indem er das Gefühl als das unmittelbare Bewusstsein der Totalität des gegenwärtigen Seelenzustandes, als die Totalanschauung des affi- cierten inneren Menschen definiert, woraus sich ihm die Folgerung, dass jedes Gefühl Selbstgefühl und Gemeingefühl ist (S. 9 und 21), unmittelbar ergiebt, und womit er weiter den eben nicht glücklichen Gedanken einer Verlegung des Gefühls- vermögens in das sensible System verbindet (S. 11). Im Gegensatze zu Weber kehrt Maass in seiner bekannten Monographie (Vers. u. d. Gef. bes. d. Affekt., Halle und Leipzig 1811 und 1812) wieder auf den älteren Standpunkt zurück. Die subjektiven oder Gefühls-Empfindungen beruhen ihm, gleich den objektiven oder Erkenntnis-Empfindungen, auf Affektionen entweder des äusseren oder des inneren Sinnes, Lust und Unlust erwirbt sich das Gefühl aber erst durch seine unmittelbare Beziehung auf das Begehrungsvermögen (I, S. 39). Auf die Kreis- erklärung, in die sich Maass mit der letzteren Behauptung verwickelte, sowie auf die seltsam potenzierte Seelenvermögentheorie, in die er bei dieser Gelegenheit verfiel, hat Herbart ein scharfes Licht geworfen. Fries' Anthropologie versucht die Kantsche Grundanschauung mit der neuen Auffassung des Vorstellungs- vermögens als eigentliches Grundvermögen zu vermitteln, gerät darüber aber in die eigentümlich geschraubte Unterscheidung des Gefühles von der Lust und Unlust. Das Gefühl ist Fries, wie früher Wolff, eine Vorstellung, eine Erkenntnis, eine Thätigkeit des Selbstbewusstseins, ja die unmittelbarste Äusserung der Denk- und Urteilskraft (Anthr. §§ 45 und 46), Lust und Unlust hingegen sind ihm Geistes- thätigkeiten des Gemütes (Herzens), welche wir in diesem Gefühle erkennen, so- wie das Gemüt seinerseits ein eigenes Grundvermögen ist (§ 10), das uns in den Gefühlen der Lust und Unlust das Interesse anregt und dadurch den Wert oder Unwert der Dinge bestimmt (§ 46). Der letzte Ausläufer dieser Richtung ist die bekannte Bekämpfung der Annahme eines eigenen Gefühlvermögens durch Krug (Grundlage z. i. neuen Th. der Gef., Königsberg 1823), die von dem Grundgedanken ausgeht, dass dem Gegensatze der Richtung der Seelenwirksamkeit nach aussen und innen in dem Dualismus von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen er- schöpfend Rechnung getragen sei, eine Gleichzeitigkeit beider Richtungen aber nur Richtungslosigkeit und somit Unthätigkeit ergäbe (a. a. O. S. 50.) Das Resultat fasst Krug dahin zusammen, dass, was man Gefühl nennt, nur entweder ein Er- kenntnis oder eine Begehrung sei, die ihrer Dunkelheit wegen noch der be- stimmten Form entbehrt, und dass in diesem Sinne das Gefühl allenfalls als Quelle oder unterste Stufe sowohl des Erkenntnisses, als des Begehrens be- zeichnet werden könne (S. 100). Mit seiner Erklärung der Lust aus dunkel er- kannter Harmonie der Vorstellungen oder dunkler Befriedigung der Begierde kommt Krug auf den vorkant'schen Standpunkt zurück. Gegen Krug traten für die Selbständigkeit des Gefühles H. Richter (Über das Gefühlsvermögen, Leipzig 1824) und Neubig (Die Gefühlslehre, Bayreuth 1829) ein: ersterer mit starker Anlehnung an Jacobi, letzterer vom Standpunkte der Empirie und der Vermögens- theorie aus (S. 24 und 72). Unter den Monographien jener Zeit verdient noch G. A. Flemmings Analytik des Gefühlsvermögens Erwähnung, in der mit freier Benutzung des Kant'schen Standpunktes das Gefühl aus einem Affiziertwerden

des inneren Sinnes durch die Einbildungskraft erklärt wird (S. 17), so dass das Gefühl Vorstellung heisst und der Einbildung zugeteilt wird, Lust und Unlust aber als blosse Folgen des Gefühles auftreten (S. 82). Eine Darstellung dieser ganzen, ziemlich unfruchtbaren Polemik giebt Biunde in dem III. Bande seiner Psychologie, wobei er sich schliesslich gegen Krug entscheidet. In demselben Sinne sprachen sich auch in neuerer Zeit E. Reinhold, Scheidler, C. F. Flemming, F. A. Carus, Reichlin-Meldegg (a. a. O. I, S. 471), Ed. Schmidt (Th. des Gef., Berlin 1831, S. 136), Esser, Hagemann (a. a. O. S. 109) u. a. aus, während Krug andererseits sich auf Maass und Heusinger berufen konnte und an Braubach, in neuester Zeit auch an I. H. Fichte (Ps. S. 227) und Jungmann Nachfolger fand. Letzterer stellt sich wieder entschieden auf den aristotelisch-scholastischen Standpunkt des Dualismus von Erkennen und Strebung (a. a. O. S. 13 und 246) und ordnet das Gefühl als „Gemütsbewegung" dem Strebevermögen und zwar derart unter, dass die Vernunft durch die Erkenntnis der übersinnlichen Güte oder Schlechtigkeit das höhere Streben anregt und gleichzeitig durch Vermittelung sowohl dieses, als der perceptiven Sinnlichkeit die übereinstimmenden Bewegungen in der niederen Strebekraft veranlasst (S. 133). Die breite Darstellung dieses ganzen Vorganges läuft auf die Bezeichnung des Gefühles als „übereinstimmender Akt des höheren und niederen Strebevermögens" hinaus (S. 123 u. 148). Auch in der englischen Psychologie hat sich bereits die Anerkennung der Selbstständigkeit des Gefühles Bahn gebrochen, wie namentlich bei W. Hamilton und Bain (Ment. Sc. p. 3). Reid und die ältere schottische Schule hatten sich noch im Sinne ihrer Zeit auf die Dichotomie intellektueller und aktiver Vermögen beschränkt und das Gefühl fragmentarisch unter diese beiden Kategorien untergebracht. Bei Brown kehrt sich dieses Verhältnis nahezu um, indem Brown neben den Intellekt die weite Klasse der Emotionen setzt, der er dann die Begehrung als *prospective emotion* unterordnet. Bezüglich der Stellung der betonten Empfindung zum Gefühle herrscht auch in der neueren englischen Psychologie noch viel Unklarheit. Bain unterscheidet innerhalb des Gefühles Empfindung und Emotion, trennt aber beide in der systematischen Anordnung; Brown schliesst die Empfindung vom Gefühle aus (a. a. O. III, p. 27), bedient sich aber der Bezeichnung *feeling* auch sehr häufig bei Erklärung der rein intellektuellen Phänomene.

Kehren wir noch einmal zu Kant zurück, um von ihm aus eine andere, ungleich bedeutsamere Richtung in der Geschichte des Begriffes des Gefühles zu verfolgen. Dass in einem Systeme, das den erkenntnistheoretischen Charakter entschieden an sich trägt, wie das Kantsche, dem Gefühle doch immer nur eine untergeordnete Stellung zukommen könne, ist an sich einleuchtend. In der Kr. d. Urt. dient das Gefühl nur als Folie für den Zweckmässigkeitsbegriff (W. W. IV, S. 27 und 29), in der weiteren Durchführung tritt es ganz hinter dem Urteile, dessen Prädikat es ist, zurück. Aber gerade die enge Begrenzung, die Kant der Erkenntnis gezogen hatte, und die Ausschliessung der Vernunftideen aus deren eigentlichem Bereiche weckte lebhaft die Sehnsucht nach einer neuen, von den bisher anerkannten verschiedenen Erkenntnisquelle. Jacobi sprach so recht dieser Richtung seiner Zeit aus dem Herzen, indem er das Gefühl als solche proklamierte und sich dabei auf jene unmittelbare, vom Subjekte unabhängige Gegebenheit berief, auf die das Gefühl gleichen Anspruch wie die Wahrnehmung und der Begriff erheben zu können scheint. Wenn der Sensualismus das Sein hinter der Wahrnehmung, der Intellektualismus hinter dem Begriffe mit einem

Erfolge gesucht hatte, über dessen Misslingen nach Kants Kritik kein Zweifel mehr bestehen konnte, so eröffnete sich in dem Gefühle die Aussicht auf einen neuen Weg zur Erkenntnis des Seins, und zwar gerade dort, wo Kants Kritik nur eine Dialektik der Vernunft erblickt hatte. Diesen Weg betreten zu können, musste fürs erste das Gefühl aufhören, als blosse Rezeptivität des inneren Sinnes für Lust und Unlust zu gelten, und sodann, um an die Stelle der entthronten Vernunft zu treten, den Dualismus vom Denken und Anschauen, den die intellektuelle Anschauung gewissermassen innerhalb des Denkens vermittelt hatte (§ 117 Anm.), auf dem Gebiete des Sinnes in sich aufheben. Das Gefühl ist der Sinn für das Übersinnliche, das Organ der rationalen Wahrnehmung, deren Objekt das Übersinnliche ist, die Vernunftanschauung, ja die Vernunft selbst, bezüglich derem dem Verstande bloss die Aufgabe zufällt, „das im Gefühl Gewiesene in die Form der Idee zu bringen" (W. W. II, S. 59 ff., S. 76 u. 105). In dem transcendentalen Sensualismus, der auf diese Weise zu stande kommt, nimmt das Gefühl bezüglich des Übersinnlichen dieselbe Stellung ein, welche der Sinnesempfindung bezüglich der Aussenwelt zufällt; das Gefühl giebt unmittelbar Auskunft über das Sein und nicht, wie Kants Vernunft, über blosse Postulate; „alle Wirklichkeit wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt, es giebt keine Bewährung ausser und über dieser" (ebenda S. 108). Es ist bekannt, wie lebhaft Kant noch in seinen letzten Jahren gegen diese neue Form eines „überschwenglichen Empirismus" polemisierte (s. bes. die Abhandlungen: Was heisst, sich im Denken orientieren, und: Von einem vornehmen Tone in der Philosophie, W. W. I) und wie wenig Jacobi selbst über die Frage nach der Form der Erkenntnis zur endgültigen Bestimmung des Inhaltes des Erkenntnisses vorzudringen vermochte. Unter den Schülern Jacobis, welche die systematische Verwertung des von Jacobi eröffneten Standpunktes im Gebiete der Psychologie übernahmen, gebührt unstreitig Lichtenfels die erste Stelle, nächst ihm wären zu nennen: Salat, Silesius, H. Richter, Jäger, entfernter auch Eschenmeyer und E. Weiss. Lichtenfels definiert das Gefühl als Bewusstwerden des Ergriffenseins durch das Übersinnliche (a. a. O. S. 116) und benutzt diese Definition zu der Begründung einer der konsequentesten Durchführungen des Dualismus. Silesius gerät durch seine Erklärung des Gefühles als „durch die Auffassung des Übersinnlichen angeregte Empfindung" (a. a. O. S. 245) in eine ihm selbst immer bedenklicher werdende Analogie zu dem gewöhnlichen Sensualismus. Die eminente Stellung, die Jacobi dem Gefühle eingeräumt hatte, diesem zu erhalten, konnte unmöglich in der Tendenz des nachkantschen Idealismus gelegen sein. Denn je mehr dieser die reine Spontaneität und Freiheit des Ich zur Geltung brachte, um so tiefer musste ihm die Bedeutung eines Seelenzustandes sinken, in dem sich doch immer nur ein Gebundensein der inneren Thätigkeit kund giebt. Dieser Grundzug geht von Fichte bis Hegel. Fichte erklärte in seiner Sittenlehre das Gefühl als die „blosse unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewusstsein", das Gefühlsvermögen als „den eigentlichen Vereinigungspunkt beider, jedoch (im Gegensatze zum Willen) nur insofern, inwiefern das Subjektive als abhängig betrachtet wird vom Objektiven" (a. a. O. § 3, S. 44, vergl. auch ebenda § 8, S. 131). Ja Fichte geht hierin im schärfsten Gegensatze zu Jacobi so weit, dass er das Gefühl bezüglich des Bewusstwerdens des Gebundenseins der inneren Agilität noch unter die Anschauung herabsetzt, weil bei letzterer doch eine Selbstthätigkeit in Absicht der Form des Vorstellens stattfindet: „in der Vorstellung bringe ich allerdings

nicht das Vorgestellte, wohl aber das Vorstellen hervor, in dem Gefühle aber weder das Gefühlte, noch das Fühlen" (a. a. O.). Fichtes Auffassung blieb nach mehreren Seiten hin massgebend. Fürs erste versteht es sich von selbst, dass sie mehr oder minder unverändert überall da wiederkehrt, wo das Wesen der Seele in einen Trieb oder ein System von Trieben verlegt wird, wofür als neuester Beleg Fortlage citiert werden kann (a. a. O. § 38). Fürs zweite bereitet die Fichtesche Darstellung des Gefühles als Vereinigungspunktes des Subjektiven und Objektiven nach der passiven Seite hin die zahlreichen Erklärungen desselben als absolute oder relative Identität von Erkennen und Begehren vor, welche gleichfalls bis auf die Gegenwart herabgehen. Hierher gehören die Definitionen des Gefühles als Gleichgewicht von Sinn und Trieb (F. A. Carus, a. a. O. I, S. 369), von Bildungs- und Richtungsprincip (Weiss, Unters. ü. das Wesen u. Wirken der menschl. Seele, Leipzig 1811, S. 50), als Identität von Bewusstsein und Wille (Fischer, a. a. O. S. 163, wobei das Überwiegen des Willens das Gefühl zum praktischen, das des Bewusstseins zum theoretischen determiniert, ebenda S. 166), als Verbindung von Innesein und Streben mit überwiegendem Innesein (Lindemann, a. a. O. § 303), als Einheit von Leiden und Handeln (Berger, a. a. O. S. 483) u. s. w.; auch die Stellung, welche I. H. Fichte dem Gefühle als Übergang zwischen Erkennen und Willen einräumt (Psych. S. 260), gehört einigermassen dieser Richtung an. Drittens. An diese Formeln, namentlich die letzterwähnten, grenzen unmittelbar jene an, welche die Identität in Indifferenz umsetzen. Als Hauptträger dieser Richtung wäre Schleiermacher hervorzuheben. In seinen theologischen Schriften bezeichnet er mit ausgesprochener religionsphilosophischer Tendenz das Gefühl als die Indifferenz von Wissen und Handeln (Erkennen und Wollen), als den Standpunkt, in dem das Denken aufhört und das Wollen anfängt. Ist im Denken das Sein der Dinge in uns gesetzt, wird im Wollen unser Sein in die Dinge gesetzt, so setzt das Gefühl unser Sein in uns selbst. Daher denn auch das Gefühl definiert werden kann als das „unmittelbare Selbstbewusstsein, wie es, wenn nicht ausschliessend, doch vorzüglich einen Zeitteil erfüllt und wesentlich unter den entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt" (Der christliche Glaube I, § 8). In seiner Psychologie versetzt Schleiermacher das Gefühl unter die aufnehmenden Thätigkeiten, innerhalb deren es das ist, was auf der objektiven Seite das Denken ist, mit dem es auch gemein hat, dass es erst mit dem geselligen Zusammenleben beginnt und alsdann die subjektive Seite des Gattungsbewusstseins bildet (a. a. O. S. 182 ff.). Mit dieser Auffassung des Gefühls als eigentlicher Kern und Urgrund alles Seelenlebens stimmen im wesentlichen auch überein: Braubach (innere Wahrnehmung, Innewerden des eigenen Seins, S. 50), Hillebrand (Insichselbst-Zurückziehen der Selbstthätigkeit und dadurch vermitteltes Bewusstsein der eigenen Subjektivität, verbunden mit der Präponderanz des Seinstriebes über den Wirkungstrieb, a. a. O. II, S. 166), Nüsslein (Innewerden des Ergriffenseins unseres Selbst, a. a. O. § 356) und, um ein Beispiel aus der neueren Litteratur beizufügen, Röse (Bewusstsein des geistig-sinnlichen Mittelpunktes und Kernes der Menschennatur, der Individualität selbst als Bewusstsein des Ich, als Gesamtheit im Kampfe mit der Aussenwelt und sich selbst, a. a. O. S. 216 und 223). Das ist nun im wesentlichen auch der Standpunkt Schellings, jedoch mit Hervorhebung der naturphilosophischen Identifizierung von Gefühl und Sensibilität in der Natur und mit der Herabdrückung des Gefühles zu „der höchsten Potenz, aber der tiefsten Stufe" (Skizze der

Stuttg. Vorl. W. W. I, VII, S. 466; vergl. auch Klein, a. a. O. § 37 ff.). C. G. Carus' Ableitung des Gefühles aus der „wunderbaren Mitteilung des Unbewussten an die bewusste Seelensphäre", die gleichfalls diesem Standpunkte angehört, liesse eine Ausdeutung auch im Sinne unserer Theorie zu. Beschränken sich bei Carus die naturphilosophischen Analogien auf einzelne sinnig angedeutete Parallelen zwischen Gefühl und Pflanzenleben, so geht bei Schubert die psychologische Untersuchung in naturphilosophischer Gleichnisspielerei geradezu unter. Nachdem Schubert nämlich das Gefühl als einen Vorgang der Stärkung und Bekräftigung der Seele beschrieben hat, der in seinem Kreise vollkommen dem Ernährungsprozesse des Leibes entspricht, wird für das Gefühl ein Analogon des „allvereinenden Bandes, welches bei der Ernährung des Leibes den magnetischen Zug der Speise zu dem Esser wirkt", gesucht und gefunden, was weiterhin zu der Einteilung der Gefühle in getränk- und speiseartige führt (a. a. O. § 31).

Von allen naturphilosophischen Beziehungen befreit und in die Entwickelungsstufen des subjektiven Geistes präcis eingereiht, kehrt der Fichte-Schellingsche Begriff des Gefühles bei Hegel wieder. Sehen wir nämlich von dem Selbstgefühle ab, das die Entwickelungsreihe der Anthropologie abschliesst, so bildet das Gefühl als unterste Entwickelungsstufe sowohl der Intelligenz, als des Willens die beiden Ausgangspunkte der Pneumatologie. Das Gefühl ist die Intelligenz auf der Stufe ihrer Unmittelbarkeit; der Geist, der es als solcher nur mit seinen eigenen Beziehungen zu thun hat, findet diese anfänglich noch nicht als seine Bestimmungen gesetzt, bezieht sich also auf sie zunächst noch nicht als seine, sondern als unmittelbare Bestimmungen. Das Fühlen ist der Geist in der an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz, in welcher er sich von dem Fühlen, das er selbst ist, noch nicht unterscheidet, also kurz: der Geist als sein eigener Stoff (Erdmann, Grundr. § 95; Rosenkranz, a. a. O. S. 261). Das meint nun Hegel mit seiner berühmten Phrase: das Gefühl ist das dumpfe Weben des Geistes in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat (Phänom. S. 308 und Enc. § 446). In ganz gleicher Weise findet auch der praktische Geist, der Wille, sich als unmittelbarer bezogen auf seine unmittelbaren Bestimmtheiten und ist Gefühl, nur, weil Wille: praktisches Gefühl (Erdmann, a. a. O. § 129). Vom Gefühl gehen somit zwei parallele Entwickelungsreihen aus: die eine durch die Aussich- und Fürsich-Heraussetzung des Stoffes zur Vorstellung, die andere durch die Tendenz des Geistes, sich in seinem Stoffe zu geniessen, zum Begehren (Rosenkranz, a. a. O. S. 336; Erdmann, Grundr. § 129). Ausführliche Schilderungen des Gefühles in seinen mannigfachen Entwickelungen haben von diesem Standpunkte aus Michelet und Daub entworfen: ersterer, indem er in seiner Psychologie die Formen des praktischen Gefühles sorgfältig detaillierte, letzterer in seiner Anthropologie, die er geradezu als die Entwickelungsgeschichte des Gefühles vom Selbstgefühle bis zum Religionsgefühle bezeichnete. Hegels eigene Darstellung weicht indess etwas von seiner Schule ab. In den späteren Ausgaben seiner Encyklopädie verleiht Hegel nämlich der Entwickelungsstufe, welche in der ersten den entsprechenderen Titel: Gegensatz der subjektiven Seele gegen ihre Substanzialität geführt hatte, die Überschrift: die fühlende Seele, infolgedessen das Gefühl unmittelbar an die Empfindung angereiht und als die „einfache Identität und Subjektivität des Empfindens", als Zurückziehen der Seele aus der Totalität ihrer Empfindungen in ihr Fürsichsein" definiert wird (Enc. § 402 ff.; vergl. auch Mussmann, a. a. O. § 18). Rosenkranz und Erdmann lösten mit Recht

die Unterabteilungen dieses Abschnittes aus ihrer Verbindung los und liessen in der Anthropologie bloss das Selbstgefühl stehen, was um so leichter anging, als ja schon die Identitätslehre das Selbstgefühl mit der Empfindung in Verbindnng gebracht hatte (§ 43 Anm. 1 und § 45 Anm. 3). Bei Erdmann geht sodann das Selbstgefühl der Empfindung voran (eine Anordnung, die auch Troxler und Kessler getroffen haben), bei Rosenkranz folgt es ihr nach. Michelet, der den Zusammenhang des Gefühles mit der Empfindung unbeschränkter beibehält, verlegt ersteres vom Schlusse der Anthropologie an den Anfang der Phänomenologie (a. a. O. S. 262). Die Hegelsche Betonung der Unmittelbarkeit des Gefühles im Gegensatze zu der eigentlichen Intelligenz klingt übrigens auch bei Krause durch, der das Gefühl sich zum Denken verhalten lässt, wie Ganzheit zur Selbstheit, was eben so viel heisst, als Natur zur Geschichte, oder Weib zum Manne. Überblicken wir die Hegelsche Gefühlstheorie, in deren Tendenz übrigens die wohlberechtigte Opposition gegen Jacobis Überhebung des Gefühles nicht zu verkennen ist, so lässt sich nicht leugnen, dass sie die älteren Anschauungen sehr glücklich in sich zu vereinigen und zu vermitteln gewusst hat. Denn indem sie das Gefühl sowohl dem Erkennen, als dem Willen als niedere Stufe unterlegt (worin sie seltsamer Weise mit Krugs oben erwähnter Auffassung zusammenkommt), wird sie der Anerkennung der Selbständigkeit, wie der Abhängigkeit der drei Grundvermögen gleichmässig gerecht. Leider aber geht ihr darüber gerade wieder der eigentliche Charakter des Gefühles, Lust und Unlust, verloren, denn in dem dumpfen Weben des Geistes möchte man allenfalls die alte Formel des Gefühles: verworrene Erkenntnis, niemals aber das Lösende und Spannende, das der Erfahrung gemäss jedem Gefühle innewohnt, wieder erkennen (vergl. dagegen: Erdmann, a. a. O. § 95 Anm.). Die Art und Weise, wie diese specifische Eigentümlichkeit des Gefühles im praktischen Gefühle zum Vorschein kommt, nachdem sie in der unteren und in der parallelen Entwickelungsreihe ganz verloren gegangen ist, verfällt wieder ganz in die alte Ableitung des Gefühles aus dem Begehren. Denn während Rosenkranz in dieser Beziehung geradezu den Trieb mit einmal postuliert (a. a. O. S. 338), Michelet sogar auf eine Harmonie und Disharmonie des empirischen Zustandes und „meines Sollens" zu reden kommt (a. a. O. S. 455), versucht Erdmann konsequenter dem Triebe das Gefühl des Mangels vorzuschieben, wobei nur übersehen wird, dass das Gefühl des Mangels eigentlich kein Gefühl mehr, sondern schon ein Begehren ist. Zeigt sich nun hierin ein Übelstand, der nach Aufgebung des eigentlich psychologischen Standpunktes hier wie anderwärts unvermeidlich geworden (§ 4 Anm. 3), so tritt uns in Herbarts Gefühlstheorie die unmittelbare Konsequenz dieses Standpunktes entgegen. Es ist dies die dem Texte zu Grunde gelegte Erklärung des Gefühles aus dem Bewusstwerden der Spannung des Vorstellens und weicht von letzterer nur insofern ab, als Herbart zu diesem Bewusstsein stets ein Festgehaltenwerden der zu hemmenden Vorstellung durch eine andere forderte, während unsere Darstellung bei dem Umstande, dass jede Vorstellung gegen die Nötigung zum Sinken schon durch ihr eigenes Vorstellen, wenn auch nur vorübergehend, festgehalten wird, den Begriff des Gefühles weiter fasste. Das Verdienst, das Gefühl auf einen wirklichen Vorgang in der Seele zurückgeführt zu haben, gebührt auch Beneke, der mit besonderem Nachdrucke hervorhebt, dass das Gefühl niemals als besonderer Akt, sondern stets nur als besondere Bewusstseinsform gelten könne, die ihre Begründung nicht in dem einzelnen Akte, sondern nur in einer Mehrheit von Akten finden kann (Pragm. Ps. S. 70, über den Vor-

gang selbst: Lehrb. § 235 und Dittes, a. a. O. S. 112). Auch wenn Beneke weiterhin in dem Gefühle die Beschaffenheit der Substanz der Seele selbst zum unmittelbaren Bewusstsein kommen lässt, ist die Differenz zu Herbart geringer, als der Wortlaut selbst vermuten liesse (Lehrbuch § 239 und § 259 Anm., dann N. Ps. S. 186). Zu der Herbart'schen Erklärung, die übrigens sowohl unter den Physiologen (J. Müller, „Vorgestellte Strebungszustände", und Spiess, a. a. O. S. 334 und 336) als unter den englischen Psychologen der Gegenwart (Morell) Aufnahme gefunden hat, vergl. insbes. G. Schilling, a. a. O. § 37; Stiedenroth, a. a. O. II, S. 2—4; Nahlowsky, a. a. O. S. 48. Als die bedeutendste Modifikation der Herbart'schen Auffassung wäre Zimmermanns Erklärung des Gefühles aus der Rückwirkung der Seelenzustände auf die Seele selbst hervorzuheben, infolge deren das Gefühl ausser von den Vorstellungen auch von der specifischen Qualität der Seele selbst abhängig erscheint (a. a. O. S. 324). Vorländer polemisiert gegen Herbart und Hegel gleichzeitig, steht aber mit seiner Gefühlstheorie doch im ganzen auf dem Boden der Hegel'schen Auffassungsweise, wie aus der Ableitung des „natürlichen Selbstgefühles" aus dem „lebendigen Naturgrunde des Individuums" (a. a. O. S. 143), der Zusammengehörigkeit von Lust und Begehren (S. 144), der Gegensetzung des natürlichen Selbstgefühles zu dem natürlichen Bewusstsein und der Erhebung beider zu der höheren, selbständigen Entwickelungsstufe (S. 223) u. a. hervorgeht. Die Psychologie der Gegenwart hat sich der Gefühlslehre mit Vorliebe zugewendet und die Vernachlässigung derselben durch die ältere Psychologie einigermassen ausgeglichen. Ausser den Monographien von Nahlowsky und Jungmann sind in dieser Beziehung die detaillierten Behandlungen des Gefühles bei Schopenhauer, E. v. Hartmann, Wundt u. a. zu verzeichnen. Wenn letzterer das Gefühl als einen unbewussten, instinktiven Erkenntnisprozess, oder näher als einen Induktionsprozess auffasst, bei dem wir zwar nicht des Schlusses selbst, wohl aber seines Resultates bewusst werden, und es demgemäss als den „Pionier der Erkenntnis" bezeichnet (Vorl. II, S. 216 und 310), so kommt er im wesentlichen auf die Wolff'sche Anschauungsweise zurück. Als eine sehr fleissige und an guten Bemerkungen reiche Arbeit verdient noch J. Pokornys Abhandlung: Zur Geschichte der Lehre von dem Gefühle, Iglau 1863, erwähnt zu werden, an die sich dessen: Hauptpunkte der Lehre von dem Gefühle bei Herbart, ebenda 1867, anschliesst.

* Aus einer umfassenden Untersuchung der Wechselwirkung der Vorstellungen ergiebt sich mit Evidenz, dass diese Wechselwirkung nicht bloss Veränderungen der Klarheitsgrade des Vorgestellten, sondern auch noch besondere Bewusstseinszustände bedingt, die sich eben nur als Gefühle bezeichnen lassen. Die innige Beziehung der geistigen Gefühle und bestimmter Vorstellungen, mit denen jene kommen und schwinden, lässt sich empirisch nachweisen, und es kann schliesslich keinem erheblichen Zweifel unterliegen, dass Gefühle und Begehrungen, wie sie im Bereich unserer inneren Wahrnehmung sich darbieten, in gewissen Verhaltungsweisen der Vorstellungen begründet sind. Ein kausaler Zusammenhang dieser Gefühle und Begehrungen mit bestimmten Vorstellungen und deren Lageverhältnissen oder mit der Art und Weise, wie sie im Bewusstsein sich befinden und aufeinander wirken, ist bei genauer Erwägung nicht wohl zu verkennen. Wir erinnern hier an die Gefühle der Unlust während des Begehrens, sowie an das Gefühl der Lust bei Befriedigung einer Begierde, ferner an die Lustgefühle, welche sich einstellen, wenn mehrere Vorstellungsreihen im gleichzeitigen Ablauf begriffen sich gegenseitig begünstigen. Zu dieser Art von Gefühlen zählen wir u. a. das Gefühl der Kraft beim raschen Fortschritt und leichten Gelingen von Thätigkeiten

aller Art. Das Gegenstück dazu bildet das Gefühl der Unlust, welches der Ablauf einander störender Vorstellungsreihen mit sich führt. So entsteht ein Gefühl der Schwäche infolge des Zusammentreffens unglücklicher Zufälle oder bei Wahrnehmung unzureichender Kräfte, indem der Vorstellungslauf nach einer bestimmten Richtung hin ins Stocken gerät. — Ferner ist es in betreff der ästhetischen Gefühle gewiss, dass dabei ein zusammenfassendes Vorstellen eines gleichartigen Mannigfaltigen stattfindet, so dass sich das ästhetische Gefühl allenfalls als Ausdruck des Verhältnisses mehrerer gleichartiger Glieder bezeichnen lässt. Werden die einzelnen gleichartigen Bestandteile, die zusammen ein ästhetisches Verhältnis bilden, von einander getrennt, so verschwindet auch das ästhetische Gefühl, welches eben aus der Zusammenfassung jener Glieder hervorgeht. Das ästhetisch Wohlgefällige bezw. Misfällige liegt also nicht in den einzelnen Bestandteilen eines Kunstwerkes, z. B. bei einem Musikstück nicht in den einzelnen Tönen oder bei einem architektonischen Werk nicht in den einzelnen Punkten, Linien, Flächen, sondern in dem Verhältnis ihrer Vorstellungen zu einander, in der Art und Weise ihrer Wechselwirkung bezw. ihres Ablaufes. — Von den ästhetischen Gefühlen unterscheiden sich die sinnlichen Gefühle (betonten Empfindungen) dadurch, dass bei ihnen das Angenehme oder Unangenehme mit dem Inhalt der Empfindung untrennbar verbunden ist. Während bei dem Ästhetischen die Glieder, die im Verhältnis zu einander vorgestellt werden, sich auch einzeln auffassen und untersuchen lassen, ist dies bei den sinnlichen Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen nicht möglich. Gleichwohl besteht zwischen den ästhetischen und sinnlichen Gefühlen insofern eine Analogie, als auch diesen letzteren das Angenehme oder Unangenehme in einer gewissen objektiven Weise zukommt. Diese Analogie führte Herbart zu der Annahme, dass kein sinnliches Gefühl ursprünglich etwas schlechthin Einfaches sei, sondern dass jedes derartige Gefühl auf einer Mehrheit einfacherer innerer Zustände beruhe, aus deren Wechselwirkung und Verschmelzung eben das Angenehme oder Unangenehme des betreffenden Gefühls hervorgehe. Diese Annahme lässt sich noch weiter durch synthetische Betrachtungen stützen, wie sie denn auch geeignet ist, manche besondere Punkte, welche einige sinnliche Gefühle oder betonte Empfindungen darbieten, im Einklang mit gewissen physikalischen Verhältnissen begreiflich zu machen. S. § 130 Anm.*.

Dem Vorstehenden nach kann man also die Gefühle als Folgen eines bestimmten Verhaltens der Vorstellungen auffassen, eines Verhaltens, das noch besondere, von den Vorstellungen selbst verschiedene Zustände der Seele darbietet, die als solche in einfachere Bestandteile nicht zerlegt werden können. —

Vergl. Herbart, Psychologie als Wissenschaft etc. (Sämtl. Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. 6, S. 68 f., S. 81 ff.); G. Schilling: „Die Reform der Psychologie durch Herbart“ in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. V, S. 1 f., S. 47 ff.; J. Pokorny, ebenda Bd. VIII, S. 117, Über die Hauptpunkte der Lehre von den Gefühlen bei Herbart und seiner Schule; O. Flügel, ebenda Bd. XV, S. 273, 310 ff., Bd. XVI, S. 230, 257 ff., Bd. XIX, S. 349 ff. Ausserdem s. Lipps: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII, S. 160 u. 171; ferner Th. Ziegler, Das Gefühl, eine psychologische Untersuchung, Stuttgart 1893 (vergl. dazu O. Flügel: Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik, I. Jahrg., S. 169).

§ 128. Ton, Stärke, Rhythmus, Inhalt des Gefühles.

Das Gefühl ist das Bewusstwerden des Spannungsgrades des Vorstellens. Die Spannung aber ist der Zustand eines von seiner

Hemmung niedergedrückten, oder eines sich aus ihr befreienden Vorstellens. Demgemäss ist das Gefühl Unlust oder Lust und führt in dem einen wie dem anderen Falle seine Betonung (§ 35) in sich. Dass derselbe Spannungsgrad einmal als Lust und ein andermal als Unlust erfasst wird, ist eine Erscheinung, die ihre bekannten Analogien im Gebiete der Empfindung besitzt, und deren Paradoxie verschwindet, wenn man in Betracht zieht, dass dieselbe Spannung ein Zustand ist: einmal eines von der Hemmungssumme niedergedrückten, das andere Mal eines sich von seiner Hemmung befreienden Vorstellens, und dass im Bewusstwerden des Spannungsgrades der Vorstellungen der Gegensatz der Bewegungstendenzen zum Ausdrucke kommen muss, in denen sich das Vorstellen selbst befindet. Was nun die Unlust als die primäre Betonungsweise betrifft, so ist jede Hemmung des Vorstellens Hemmung der Thätigkeit der Seele, die durch den Widerstreit ihres Vorstellens selbst in den Widerspruch gerät, zu behaupten, was sich gegenseitig negiert. Der Konflikt des Vorstellens zwischen der Behauptung seiner selbst und der Nötigung zum Sinken ist eine Entzweiung der inneren Thätigkeit der Seele selbst, die ihrer einheitlichen Natur ebenso widerspricht, als sie in ihr ihren Grund hat. Lust ist Befreiung von der Hemmung, und weil die Lösung alle Grade der Spannung, aber in entgegengesetzter Richtung, durchläuft, ist Lust ein Gefühl, gleich der Unlust, aber von entgegengesetzter Betonung. Blosse Abnahme des Spannungsgrades ist als solche noch keine Lust, sondern nur Annäherung der Unlust an die Indifferenz der Bewusstlosigkeit; wo der Schein entsteht, als sei das blosse Sinken der Unlust durch Lust bezeichnet, liegt eine Verwechselung der Abnahme des Spannungsumfanges mit der Verminderung des Spannungsgrades zu Grunde. Lust ist als die *restitutio in integrum* des Vorstellens immer etwas Sekundäres, aber niemals etwas Negatives: ein Späteres nach, aber ein Positives neben der Unlust. Lust setzt jedesmal Unlust voraus, weil die Befreiung von der Hemmung die Hemmung, das Steigen der Vorstellung (bei schon entwickelter Vorstellung) deren Gesunkensein voraussetzt. Aber die vorausgesetzte Unlust braucht weder an die Lust anzugrenzen, d. h. ihr zeitlich unmittelbar voranzugehen, noch sich ein eigenes distinktives Bewusstsein erworben zu haben. Ersteres ist bei jeder Vorstellung der Fall, bei der zwischen Sinken und Freisteigen die Periode der Verdunkelung liegt, während welcher weder ein Bewusstsein des Klarheitsgrades der Vorstellung, noch des Spannungsgrades des Vorstellens stattfindet (§ 70). Das Zweite tritt dort ein, wo der Lust Unlust zwar unmittelbar voranging,

aber, etwa infolge ihrer langsamen Ansammelung, in dem Gesamteindrucke der gleichzeitigen Gefühle, ähnlich wie die einzelne Empfindung in der Gemeinempfindung verloren ging, während die Lösung ihrer schärferen Accentuierung wegen sich von diesem dunklen Gesamteindrucke abhebt. Lust der ersteren Art hat immer den Charakter eines freudigen Erwachens an sich, während man an Lust der anderen Art bei genauer Selbstbeobachtung oft noch den Anklang der Unlust herausfinden kann, aus der sie hervorgewachsen ist. An diese beiden, von der Unlust scheinbar abgelösten Arten der Lust mag wohl Plato gedacht haben, wenn er die Lust als bewusste Befriedigung unbewusster Begehrungen definierte und bekämpfte; in der Eudämonie des Lebens spielt das Hineinversetzen in bloss vorphantasierte Hemmungen, die bei dem geringsten Besinnen wie Seifenblasen zerplatzen, eine grosse Rolle; das Behagen am Herde während einer stürmischen Nacht, die „gruselige“ Lust an Gespenstergeschichten u. s. w. sind harmlose Beispiele dieser unter Umständen sehr gefährlichen Wollust. Einer unmittelbaren Umsetzung der Unlust in Lust begegnen wir hingegen überall dort, wo eine Vorstellung infolge sich günstig umgestaltender Hemmungsverhältnisse ihr Sinken in Steigen umwandelt, wobei die Lust wieder entweder aus eben ausgeklungener oder aus noch voll anklingender Unlust ausbrechen kann, was ihr dort den Charakter einer freudigen Besinnung, hier einer freudigen Überraschung verleiht. Gleichgültigkeit ist durch den Begriff des Gefühls, Mischung der entgegengesetzten Gefühlstöne in derselben Vorstellung durch den Gegensatz der beiden Betonungsweisen ausgeschlossen. Ausnahmen, welche die Selbstbeobachtung in der letzteren Beziehung darzubieten scheint, beruhen auf der naheliegenden Verwechselung gleichzeitiger Gefühle von entgegengesetzter Betonung in verschiedenen Vorstellungen mit Gleichzeitigkeit der Betonungsformen des Gefühles einer Vorstellung und sind daraus leicht zu erklären, dass mit dem Sinken einer Vorstellung häufig das Steigen einer anderen verbunden ist (§ 70); ja man kann sagen, dass, je mehr die Beobachtung blossen Gesamteindrücken nachhängt, reine Gefühle um so seltener werden.

Die Stärke des Gefühles ist der Intensitätsgrad der Spannung. Sie findet bezüglich der Unlust ihr momentanes Mass in der Differenz zwischen dem ursprünglichen Hemmungsanteile und dem Quantum der in diesem Momente bereits vollzogenen Hemmung, d. h. in jener Grösse, die wir § 127 mit S — s bezeichnet haben. Hieraus ergiebt sich, erstens, das alles, was den Hemmungsanteil der

Vorstellung vergrössert, die Gefühlsintensität verstärkt, zweitens, dass die Stärke des Gefühles im Verlaufe der Vorstellungsbewegung stetig und mit abnehmender Geschwindigkeit sinkt, und drittens, dass alle jene Umstände die Gefühlsstärke in ganz besonderer Weise erhöhen, die, indem sie den Hemmungsanteil abnorm vermehren, die Vorstellung zu einem Widerstreben nicht bloss gegen die Hemmungssumme, sondern auch gegen den Hemmungsanteil veranlassen (§ 53 und 68). Der erste Punkt führt auf die bereits § 54 erwähnte Erscheinung zurück, dass gerade die schwächsten Vorstellungen Sitz und Träger der stärksten Gefühle werden können, indem die stärkeren Vorstellungen den Druck gleichsam auf sie reflektieren. Den zweiten Punkt hat man im Auge, wenn man von einer dem Gefühle immanenten Abstumpfung spricht und deren Gesetz dahin formuliert, dass jedes Gefühl sich um so schneller abstumpft, je heftiger es ursprünglich gewesen oder in einem bestimmten Momente noch geblieben ist. Von diesem Gesetze, das uns das charakteristische Ausklingen des Gefühles erklärt, tritt bloss dort eine wirkliche Ausnahme ein, wo die einander hemmenden Vorstellungen fixiert werden; scheinbare Ausnahmen entstehen daraus, dass die Beobachtung wiederholte Erneuerung des Gefühles mit gleichmässiger Fortdauer verwechselt.[1]) Für den dritten Punkt giebt die § 65 dargestellte Bewegung successiver Vorstellungen insofern den einfachsten Beleg ab, als sie den älteren Vorstellungen anfangs eine unangemessen erhöhte Hemmung zuweist, gegen welche die Vorstellungen selbst ein gleichfalls abnorm erhöhtes Widerstreben entfalten. Eine weitergehende Anwendung findet dieser Punkt jedoch im Gebiete der Vorstellungsfixierungen (§ 67), indem die fixierte Vorstellung den ihr zugemessenen Hemmungsanteil von sich ab- und den anderen Vorstellungen zuweist, deren Vorstellen auf diese Weise einer Erhöhung des Spannungsgrades anheimfällt, welche über die statischen Verhältnisse selbst hinausgeht. Die fixierte Vorstellung selbst bleibt von der Spannung frei, weil sie für die Dauer ihrer Fixierung von der Übernahme ihres Hemmungsanteiles befreit bleibt, die Erhöhung des Hemmungsgrades hingegen, die hierdurch den übrigen Vorstellungen zufällt, versetzt diese, wie das nächste Hauptstück zeigen wird, in den Zustand des Widerstrebens. Dieses Widerstreben der Vorstellungen gegen die zurückweisende, unerschütterliche Macht der fixierten Vorstellung trägt den Zug des Unwillens und Widerwillens an sich, der sich, wo zwei entgegengesetzte Vorstellungen gleichzeitig fixiert werden, bis zur Verzweiflung steigert, die, indem sie unser Vor-

stellungsleben innerlich entzweit und gewissermassen zerreisst, wohl als das Maximum der Unlust betrachtet werden kann. Leichte, flüchtige Fixierungen greifen fortwährend in unser Gefühlsleben ein und verleihen der Unlust, besonders wenn sie somatischen Ursprunges sind, ihren Accent und Stachel, so dass Gefühle, die derselben gänzlich entbehren, wie blosse Schattenbilder an uns vorübergleiten. In ihnen liegt ein grosser Teil des Einflusses, den der Leib in seiner bleibenden Eigentümlichkeit (§ 31), wie in seinen wechselnden Stimmungen auf den Verlauf unserer Gefühle ausübt; in Zuständen erhöhter nervöser Reizbarkeit übermannt uns häufig ein Gefühl, dessen wir bei normalem Befinden leicht Herr geworden wären; am Abend fällt uns manche Sorge schwer aufs Herz, die wir am Morgen leicht abgeschüttelt hätten u. s. w. Hört die Fixierung auf, dann schnellen die widerrechtlich niedergedrückten Vorstellungen kräftig empor, und die heftige Lust, die ihr Steigen entwickelt, schiebt die sich rasch abstumpfende Unlust aus der Hemmung der sinkenden Vorstellung schleunig in den Hintergrund. Wird einander bekämpfenden Vorstellungsmassen die Fixierung gleichzeitig entzogen, so mischt sich in die Lust der Befreiung die Unlust der scharf einsetzenden Hemmung der zuvor fixierten Vorstellungsmassen; die Beseitigung dessen, was unseren Unwillen erregte, hat etwas von dem wollustartigen Aufatmen bei plötzlichem Aufhören heftigen körperlichen Schmerzes an sich; was uns zur Verzweiflung trieb, kann vergessen werden, bleibt aber unverschmerzt, so lange der Widerspruch ungelöst bleibt. Das Mass der Lust ist in dem Quantum des freigewordenen Raumes gegeben; wo Hilfen hebend mitwirken, besteht ihr Einfluss nicht in der Erhöhung, sondern lediglich in der Sicherung der Lust. Zieht man diesen, sowie die oben dargestellten Umstände in Betracht, so gewinnt man leicht die Überzeugung, dass in unserem psychischen Haushalte die Unlust im Vergleich zur Lust begünstigt ist, weil, abgesehen davon, dass bei weitem nicht jede Unlust in Lust aufgelöst wird, der Lust jene Accentuierung abgeht, die der Unlust aus der Fixierung entspringt, und Lust die Unlust nicht bloss zur unerlässlichen Voraussetzung, sondern meist auch zur unzertrennlichen Begleitung hat. Eine neue charakteristische Eigentümlichkeit erwächst dem Gefühle dadurch, dass weder die Abstumpfung gleichmässig fortschreitet, noch der Ton sich fortbehauptet, sondern in der einen wie der anderen Beziehung Schwankungen eintreten, die wir als den R h y t h m u s des Gefühles bezeichnen wollen. Die Beobachtung zeigt uns in diesen beiden Richtungen eine grosse Mannigfaltigkeit. Fast alle

unsere Gefühle haben etwas Schwankendes, Vibrierendes an sich, das ihr ruhiges Ausklingen durchbricht. Quantitativ feststehende und ununterbrochen fortdauernde Gefühle sind höchst selten; wo man von dem einen spricht, verwechselt man meistens entweder langsame Abstufung oder schnelle Erneuerung mit ruhigem Stillstand, und wo man das andere behauptet, nimmt man die dauernde Disposition zu dem Gefühle für das Gefühl selbst. Lust hat, wenn sie andauern soll, jedesmal, Unlust — selbst wenn sie auf Fixierungen beruht — häufig ihre Intermissionen; jene müssen wir gleichsam von Moment zu Moment durch Wiederholung der Vorstellungsbewegung neu konstruieren, diese lüftet, wie man selbst an brütendem Grame, niederdrückendem Kummer beobachten kann, in kurzem Aufatmen ihre Banden, um ihnen gleich wieder anheimzufallen. Was den Rhythmus in der Betonungsform betrifft, so könnte man die Gefühle einteilen: erstens in solche, die in demselben Tone ausklingen, in dem sie anklangen: unerhelltes Leid, ungetrübte Freude; zweitens in Gefühle, die während ihres Verlaufes in den entgegengesetzten Ton umschlagen, sei es, dass sich Unlust in Lust auflöst, oder Lust der Unlust anheimfällt, wie bei freudiger oder schmerzlicher Enttäuschung; drittens in solche, die während ihres Bestandes fortwährend zwischen den beiden entgegengesetzten Betonungsweisen vibrieren, wie bei Furcht und Hoffnung, ja eigentlich bei allen Gefühlen, welche über die Gegenwart hinaus in die Zukunft greifen. Das Flackern zwischen Lust und Unlust, das die Gefühle der letzteren Gruppe charakterisiert, ist das, was Furcht und Hoffnung, die man mit Unrecht als ruhende Zukunftsgefühle bezeichnet hat, so angreifend macht; Hoffnung ist aufregender als gewisse Erwartung der Lust, Furcht unerträglicher als Kummer, weil jede von ihnen die andere zu überwinden hat, wenn sich diese in ihre Intermissionen eindrängt. Ist der Gewinn, der auf diese Weise der Unlust erwächst, im ganzen ein zweifelhafter, so benimmt das Schwanken der Lust den rechten Aufschwung, und es bewährt sich auch in dieser Beziehung, dass die Lust der Unlust gegenüber im Nachteil bleibt. Gefühle mit heftig und schnell vibrierender Betonung haben stets die Tendenz, sich in Instinktbewegungen zu entladen, wie denn überhaupt für den motorischen Reiz des Gefühles der Rhythmus massgebender zu sein scheint, als die blosse Stärke. Erweitert man die angedeutete Einteilung der Gefühle auch auf die Gesamteindrücke gleichzeitiger Gefühle, dann könnte man den eben unterschiedenen Klassen von Gefühlen noch drei andere besonders charakteristische aus dem Gebiete der Mischungen der Gefühle hinzu-

fügen: gemischte Gefühle, die rein ausklingen, wie z. B. die Gefühle des Erhabenen und des Komischen, reine Gefühle, die im Verlaufe eine Trübung annehmen, wie Lust und Unlust häufig als Wehmut verschweben, endlich gemischte Gefühle, die sich periodisch zu reinen entmischen, oder doch diesen annähern, wie dies bei der Mehrzahl der gemischten Gefühle überhaupt der Fall ist.[2])

Seinen Inhalt erhält das Gefühl durch die Vorstellung, deren Vorstellen das Gefühl trägt. An sich ist das Gefühl inhaltlos und dunkel und behält selbst dort, wo es mit einer ganz bestimmten Vorstellung gleichzeitig zum Bewusstsein kommt, etwas Unsagbares, Unaussprechliches.[3]) Dies gilt von der Lust in noch höherem Grade, als von der Unlust, weil die Lust im Gegensatze zur Unlust mit ihrem Maximum bei dem Minimum von Vorgestelltem einsetzt. Lust scheint einen minder differenten Charakter als Unlust zu besitzen; es giebt den vielerlei Leiden gegenüber am Ende doch nur eine Freude, daher denn auch die Sprache an Bezeichnungen für Lust ärmer ist, als an denen für Unlust. Aus der Dunkelheit des Gefühles wird auch der auffallend geringe Einfluss erklärlich, den Gefühle auf unsere innere Entwickelung ausüben, wenn ihnen nicht bestimmte Vorstellungen zur Seite gehen. Heftige Gefühle ziehen an unseren appercipierenden Vorstellungsmassen spurlos vorüber, und gerade tief gehende, bedeutende Umwälzungen werden nur durch leise, aber stets erneuerte Gefühle signalisiert. Gewaltsame Gefühlsausbrüche sind immer mehr Symptome bereits vollzogener Vorstellungskonstellationen, als Vorboten bevorstehender Rekonstruktionen. Die Dunkelheit verleiht den Gefühlen eine scheinbar verlängerte Andauer, weil der Spannungsgrad der einen Vorstellung sich auf den der anderen fortzusetzen scheint. Gefühle dieser Art gleichen alsdann den Typen der Organismen, bei denen ebenfalls die Form fortbesteht, während der Inhalt wechselt.[4])

Anmerkung 1. Dass die höchste Lust jedesmal auch die kürzeste ist, hat schon Epikur hervorgehoben und zur Bekämpfung des Aristipp'schen Hedonismus benutzt. Nur in der einen Hälfte wahr ist hingegen Ciceros Bemerkung: *doloris magnitudinem celeritas, diuturnitatem alleviatio consolatur* (de fin. I, 12). Von der im Texte besprochenen Abstumpfung des der einzelnen Vorstellung immanenten Gefühles ist wohl zu unterscheiden die Abstumpfung für das Gesamtgefühl, die aus der Wechselwirkung der einzelnen Vorstellung mit dem Vorstellungsganzen des Subjektes hervortritt. Diese Abstumpfung tritt nämlich erst dann ein, wenn die einzelne Vorstellung sich mit allen übrigen in ein vollständiges und bleibendes Gleichgewicht versetzt hat; so lange die Vorstellung noch irgend eine andere vorfindet, die sie in Hemmung zu versetzen oder aus der Hemmung zu befreien hat, so lange klingt auch das Gefühl fort, das von ihr ausgeht. So lange der plötzlich zugefallene Gewinn noch einen Wunsch vor-

findet, dessen Befriedigung er in Aussicht stellt, so lange er eine Sorge antrifft, die er zu beseitigen vermag, so lange gewährt er Freude — über dies hinaus fristet das Gefühl nur in der erneuerten Reproduktion ein erkünsteltes Dasein. Lust und Unlust wirken im Anfang allgemein und kontinuierlich, jedes heftigere Gefühl hat, namentlich wenn es plötzlich hereinbricht, im ersten Auftreten etwas Grenzenloses, in seinem weiteren Verlaufe klingt es in einzelnen Tönen und intermitierend aus. Ein Gefühl fassen heisst: dessen Wirkungskreis überschauen und zugleich dessen Veranlassung als etwas Wirkliches, d. h. als ein Stück der eigenen Lebensgeschichte nehmen.

Anmerkung 2. Selbst dort, wo die Gefühlstöne der gleichzeitigen Vorstellungsmassen übereinstimmen, kann infolge des Schwankens der einzelnen Massen das Gesamtgefühl den leichten Anklang der entgegengesetzten Betonungsform annehmen; Hoffnung, die der bestimmten Weise ihrer Erfüllung noch nicht gewiss ist, nimmt einen Anflug von Befürchtung an. Furcht, der noch die Wahl zwischen mehreren Übeln frei bleibt, führt einen Zug von Hoffnung in sich. Die Braut mag am Vermählungstage lauter Glück erwarten und doch aus einer leichten Beklommenheit nicht herauskommen; der Schmerz des Vaters bei der Nachricht von der Erkrankung eines Kindes hat noch eine Beimischung von Hoffnung, so lange der Vater nicht weiss, welchem seiner Kinder die Nachricht gilt. Sehr eingehend hat diesen Punkt Hume in seinem Vers. über die Leidenschaft behandelt (Phil. W. IV, p. 196—200). Bei scharfer Selbstbeobachtung wird man überhaupt ziemlich häufig finden, dass unserer Unlust eine gewisse Dosis von Lust beigemischt ist, hervorgegangen aus dem Bewusstsein, dass die Unlust lediglich unser eigenes Produkt sei, dass sie uns aus Unthätigkeit, Indolenz und Unbedeutendheit herausreisst, uns mit anderen verbindet u. s. w. In dieser Beziehung bemerkte schon Plato richtig, dass Lüsternheit der Lust gerne eine Spur von Unlust beimengt, um dadurch anzuregen und die Lust zu steigern (Phil. p. 47 A), und Goethe beschliesst seine berühmte Schilderung des römischen Karnevals mit der feinen Bemerkung, dass die grösste Lust nur dann am höchsten reizt, wenn sie ganz nahe an die Gefahr drängt und lüstern ängstlich süsse Empfindungen in ihrer Nähe geniesst.

Anmerkung 3. Innige, tiefe Gefühle scheinen durch das blosse Aussprechen profaniert zu werden. Worte geben, obwohl ursprünglich aus Gefühlen hervorgegangen, doch immer nur die objektive Seite des Vorstellungslebens wieder, die subjektive bleibt dem musikalischen Momente der Sprache überlassen. „Die Seele spricht nur Polyhymnia aus", wogegen freilich der Laie wieder stets geneigt ist, dem rein musikalischen Gefühle einen besonderen Text aus seiner eigenen Vorstellungswelt zu unterschieben.

Anmerkung 4. Der Text enthält die Entscheidung der drei berühmten Kontroversen über das Wesen des Tones überhaupt, über das Verhältnis von Lust und Unlust und über die Möglichkeit gemischter und gleichgültiger Gefühle. Bezüglich der beiden ersten enthält die griechische Ethik einen grossen Schatz von feinen Untersuchungen, auf den in neuerer Zeit insbesondere Fortlage, Schopenhauer und E. v. Hartmann wieder hingewiesen haben. Dem absoluten, rein positiven Begriffe der Hedone bei Aristipp trat Plato mit der Frage nach der Wahrheit der Lust und der Untersuchung, ob Lust nicht auf blosses Aufhören der Unlust beschränkt bleibe, entgegen (Phileb. p. 53 C und 54 C, vergl. auch Resp. IX, p. 583 et seq., wo die Lust als τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων definiert wird, und Tim. p. 64 A bis 65 B). Aristoteles

polemisiert gegen Platons Bezeichnung der Lust als Bewegung und Werden und versetzt deren Natur in die wesengemässe Thätigkeit (ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως Eth. Nic. VII, 13), doch so, dass der Abschluss dieser Thätigkeit nicht in ihr selbst enthalten ist, sondern zu ihr äusserlich hinzutritt (vergl. die § 127 Anm. citierte Stelle und Eth. Nic. X, 5, § 6, wo es geradezu heisst, dass Thätigkeit und Lust der Natur und Zeit nach getrennt seien), eine Ansicht, die er sodann mit bekannter Meisterschaft durch eine grosse Zahl einzelner Folgerungen durchführt, und in der ihm auch Thomas von Aquino folgte (Sum. th. I, qu. 31). Liegt nun in dieser Auffassung einerseits die Anerkennung des Entstehens der Lust aus der unbehinderten Entfaltung der inneren Thätigkeit enthalten, so brachte sie andererseits auch jenen teleologischen Standpunkt zur Geltung, der seither diese ganze Theorie fast ausschliessend beherrschte (§ 35 Anm.). Ihm gemäss wird die Lust aus der Angemessenheit der Thätigkeit entweder an das Wesen des Subjektes selbst („Übereinstimmung einer unmittelbaren Bestimmtheit des praktischen Geistes mit dem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtsein“, Hegel, Enc. § 472 Zus., Angemessenheit an die ursprüngliche Art unseres Seins überhaupt“, Nüsslein, a. a. O. § 376) oder an das Vermögen zu dieser Thätigkeit (Esser, a. a. O. S. 374) oder an den Trieb überhaupt (Fischer, a. a. O. S. 397) oder an irgend einen näher bestimmten Grundtrieb, wie der Selbsterhaltung, Glückseligkeit, Vervollkommnung u. s. w. erklärt (Plattner, N. Anthr. § 612 ff., Schulze, Scheidler u. a.). Die letzterwähnte Modifikation, die mit der Auffassung des Gefühles als dunkles, verworrenes Erkennen zusammenhängt, geht bis Descartes (Med. II), Malebranche und Spinoza zurück, von denen der erstere die Lust in das Bewusstwerden einer eigenen Vollkommenheit, der letztere in die *transitio a minore ad majorem perfectionem* (Eth. V, prop. 10, schol.) versetzte; sie tritt sodann bei Leibniz und in der Wolff'schen Schule in den Vordergrund (bezüglich Leibnizens, Wolffs, Mendelssohns vergl. die Citate in § 35 Anm., beizufügen wären noch Sulzer und Plattner) und setzt sich teilweise noch in der Kant'schen Schule fort (Jakob, Hoffbauer u. a.). In ähnlicher Weise erklärte auch A. Flemming die Lust aus dem Bewusstsein der eigenen Vollkommenheit, das durch die Erhöhung der thätigen Kraft des Vorstellungsvermögens bedingt wird (a. a. O. S. 24). Auch die öfter wiederholte Ableitung der Lust aus einem harmonischen Verhalten sämtlicher Seelenvermögen ist eigentlich nur eine nähere Determination derselben (Abicht, Tiedemann, F. A. Carus u. a.). Am weitesten unter den Psychologen dieser Gruppe scheint Cochius gegangen zu sein, der den Versuch unternahm, die Lust aus den Vorstellungen selbst und zwar aus der „Ausdehnung der Seele über viele und starke Vorstellungen“ abzuleiten. Bei Kant bezeichnet Lust zunächst bloss das Ziel und Motiv des Begehrens (Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d. h. des Vermögens eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln: Kr. d. prakt. Vern. W. W. VIII, S. 112 und Kr. d. Urt. IV, S. 66); in seinen späteren Schriften fügt Kant noch die Bestimmung hinzu: Lust sei ein Zustand des Gemütes, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen selbst zu erhalten oder ihr Objekt hervorzubringen. Der Kant'schen Definition folgten: E. Schmid (Zweck der fortschreitenden Wirksamkeit, a. a. O. S. 237) und E. Reinhold (subjektiv-teleologisches Urteil über die Angemessenheit des Gegenstandes unseres Vorstellens an unsere Bedürfnisse, a. a. O. S. 143). Von einigen anderen teleologischen Formeln der

neueren Psychologie ist bereits § 35 Anm. die Rede gewesen. Wir wollen ihnen hier bloss noch hinzufügen, dass auch Jessen sich bezüglich der Lust auf ein „zur Zeit noch unerklärliches Verhalten zu den Zwecken des Lebens“ beruft (a. a. O. S. 268 ff.), und dass Fortlage die Begriffe der reinen Lust und des reinen Selbst als Wechselbegriffe bezeichnet (a. a. O. I, S. 332 und 372). Eine der neuesten und geistvollsten Durchführungen des teleologischen Standpunktes ist Lotzes Erklärung der Lust aus „dem nützlichen Werte des wirklichen Ergriffenseins“ (Mikrok. I, S. 261 ff.). Sie wendet sich direkt gegen unsere Theorie, indem sie die Ableitbarkeit des Gefühles aus Vorstellungen bestreitet (ebenda S. 194 ff.) und an uns die Frage richtet: warum die Seele „jene Klemme, in der die Vorstellung sich befindet, sich selbst zu Herzen nehme“ (Art. Seele und Seelenleben in Wagners H. W. B. III, S. 249) und warum eben Störung notwendig Unlust, Förderung Lust abgeben solle? (Med. Ps. 209.) Dem Einwurfe, dass die Spannung als gegenseitige Paralyse der Kräfte gar keinen Zustand des Vorstellens bezeichne, hielt Herbart — von dem übrigens die Darstellung im Texte wesentlich abweicht — das Gleichnis von dem unbelasteten und dem im Gleichgewichte der Lasten befindlichen Hebel entgegen (Ps. a. W. II, S. 103). Der im Texte entwickelten Theorie trat A. Spiess (a. a. O. S. 334 und 336) und teilweise auch Ulrici bei (Leib u. Seele S. 441). Auch in der französischen und englischen Psychologie der Gegenwart hat sie an Verbreitung gewonnen. Ihr Hauptgedanke liegt der Bezeichnung der Lust als Erweiterung, Ausdehnung, Kraftzunahme und der Unlust als Einschränkung und Abweisung bei Jouffroy *(dilation, expansion — contraction, concentration,* s. Gerdy, a. a. O. p. 301) und Bain *(increase and abatement,* Ment. Sc. p. 75) zu Grunde. Noch näher stehen uns W. Hamilton und Bouillier, von denen jener die Lust als das Bewusstwerden der spontanen, ungehemmten, die Unlust als das der behinderten und gehemmten Kraftentfaltung definiert, der andere Lust und Unlust aus dem freien oder beschränkten Spiele der Thätigkeit (Du plaisir, p. 29 und 81) freilich in einer Weise ableitet, die den Spinozistischen *conatus in suo esse perseverare* derart durchklingen lässt, dass die Lust zum *prius* der Unlust erhoben wird (l. c. p. 100). Eine Umgestaltung unserer Theorie nach der teleologischen Auffassung hin versuchte in neuerer Zeit auch Lindner, indem er die Steigerung des Vorstellens als Steigerung der Bedingungen des Daseins der Seele, als Selbstbejahung derselben, umgekehrt die Verminderung des Vorstellens als teilweise Negation desselben auffasst (Probl. d. Gl. S. 36). Den negativen Charakter der Lust hat bekanntlich niemand unter den Neueren schärfer urgiert als Schopenhauer (Par. II, S. 312 ff.); der hierbei so weit ging, der Lust als blosser Schmerzlosigkeit den eigentlichen Charakter des Gefühles ganz abzusprechen. Dass unter dieser Voraussetzung Unlust überhaupt nie und durch keinen Grad von Lust aufgewogen werden könne, ergab sich ihm als unmittelbare Konsequenz. In beiden Punkten trat ihm E. v. Hartmann beschränkend entgegen. Hartmann erkennt wohl an, dass Aufhebung der Unlust Lust gewähren könne, macht aber ganz richtig geltend, dass, selbst wo dies der Fall ist, die Lust doch etwas Direktes und nicht bloss Indirektes sei, und dass weder jede Verminderung der Lust Unlust, noch jede Verminderung der Unlust schon Lust enthalte (a. a. O. S. 544 ff.). Sein Versuch, den positiven Charakter der Lust durch die Annahme eines unbewussten Willens zu retten (S. 194), erinnert unmittelbar an Plato. Damit, dass im ganzen das Quantum der Unlust jenes der Lust überwiege, ist Hartmann vollkommen einverstanden (S. 596), mit

der Bemerkung, dass eine bestimmte Lust, um eine bestimmte Unlust aufzuwägen, bedeutend stärker sein müsse als diese, „weil niemand, dem die Wahl gestellt würde, erst 5 Minuten Unangenehmes, dann 5 Minuten Angenehmes zu schmecken oder durch 10 Minuten gar nichts zu schmecken, sich für den ersteren Fall entscheiden würde“ (S. 548). Mit diesem leider nur zu gerechtfertigten Pessimismus steht der Optimismus der Leibniz'schen Theodicee in scharfem Gegensatze, dem überall Schmerz und Übel nur als Negatives, Lust als das allein Positive galten. — Was endlich den dritten Punkt anbelangt, so wurde die Möglichkeit gemischter Gefühle bald vom Standpunkte des teleologischen Principes oder dem der Einheit des Gefühlvermögens aus geleugnet und in einen blossen Wechsel entgegengesetzter Gefühle aufgelöst (F. A. Carus, Plattner, Schulze, E. Schmid, Hillebrand, Weber, Hagemann), bald mit Hinweis auf die Erfahrung, dass fast alle Gefühle eigentlich gemischt seien, behauptet (Maas, a. a. O. II, S. 13; Abicht, Jacob, Weiss, Scheidler, Flemming, Fischer, Stiedenroth, Esser, Nahlowsky). Der ganze Streit ist offenbar ein blosser Wortstreit, denn er dreht sich lediglich darum, ob man den Ausdruck Gefühl auf die Spannung der einzelnen Vorstellung beschränkt oder auf den Totaleffekt eines Inbegriffes gleichzeitiger Gefühle ausdehnt: das Einzelgefühl bleibt stets rein, das Gesamtgefühl ist fast immer gemischt (Zimmermann, a. a. O. § 185; Nahlowsky, a. a. O. § 5). In ähnlicher Weise konnte auch die Behauptung gleichgültiger Gefühle nur so lange keinen Anstoss erregen, als man im Gefühle eben nur eine Vorstellung, etwa eine dunkle Vorstellung „oder den inneren Sinn“ überhaupt erblickte, wie dies z. B. bei Reid, bei Baumgarten (Met. § 483), F. Fischer (a. a. O. § 401), G. A. Flemming der Fall ist; die neuere Psychologie liess infolge ihrer exakteren Begriffsbestimmung die Gleichgültigkeit des Gefühles ziemlich übereinstimmend fallen (s. insbes. Biunde, a. a. O. III, S. 107). Tetens hatte freilich die gleichgültigen Gefühle gerade als die lehrreichsten, „weil nicht betäubenden“, erklärt (a. a. O. I, S. 744) und auch Kant hatte dem Gefühle der Achtung vor dem Sittengesetze nachgerühmt, dass es weder Lust, noch Unlust, somit überhaupt gar kein pathologisches Gefühl sei (Kr. d. prakt. Vern. W. W. VII, S. 203—206). In der englischen Psychologie der Gegenwart hat sich die Annahme gleichgültiger Gefühle insofern behauptet, als sie damit das Bewusstwerden der reinen, an sich tonlosen Erregung *(excitement)* bezeichnet, wie dies bei Morell (a. a. O. III, 1), W. Hamilton (Lect. on Metaph. II, 42, p. 457) und Bain (Ment. Sc. p. 217) der Fall ist; Bain führt als Beispiel das Erstaunen an. Auch in der neuesten französischen Psychologie ist die Annahme eines zwischen Lust und Unlust indifferent schwebenden Gesamtzustandes durch Garnier vertreten (a. a. O. I, p. 58), wogegen Bouillier diese Indifferenz nur in relativem Sinne gelten lassen will (Du plaisir p. 85).

§ 129. Verhältnis des Gefühles zur Empfindung, Vorstellung und zum Denken.

Die neuere Psychologie hat auf die Unterscheidung des Gefühles von der Empfindung, welche die ältere meist fallen gelassen hatte, ein besonderes Gewicht gelegt. Gefühl und Empfindung (genauer ausgedrückt: Gefühl und Ton der Empfindung) auseinander zu halten,

ist theoretisch genommen eben so leicht, als praktisch schwierig. Die Empfindung ist eine Vorstellung, entstanden durch das Zusammenfliessen jener elementaren Zustände, denen wir den Namen der Vorstellung vorenthielten (§ 32), das Gefühl ist das Bewusstwerden einer Hemmung des Vorstellens und setzt somit Vorstellungen voraus. Der Ton der Empfindung hat die Vorstellung vor sich, das Gefühl hat sie hinter sich, die Betonung wächst in dem Masse, als die Elemente dem Zusammenschmelzen zur einheitlichen Vorstellung Widerstand leisten, das Gefühl kommt erst dort zur vollen Geltung, wo das Vorstellen bereits zur Einigung in der Vorstellung gelangt ist. Eben der Umstand, dass die Träger des Gefühles im Bewusstsein vorhanden sind, während jene der Empfindung dem isolierten Bewusstsein für immer entzogen bleiben, war es, was uns veranlasste, die leichter zugängliche Beschaffenheit des Gefühles zur Erklärung der Betonung der Empfindung zu benutzen. Hierzu kommt noch, dass die elementaren Bestandteile der Empfindung aus somatischen Vorgängen ihren Ursprung nehmen, während die somatische Veranlassung der Vorstellung für das Gefühl zunächst völlig indifferent ist, womit wieder die bekannte Thatsache zusammenhängt, dass unser Wille über die Betonung der Empfindung gar nichts, über das Gefühl innerhalb gewisser Grenzen viel vermag. Allein weder der eine, noch der andere Punkt ist von durchgreifender Bedeutung. Dass wir den elementaren Zuständen, aus deren Zusammenfassung die Empfindung entsteht, die Bezeichnung der Vorstellung absprachen, war eine, wenn auch nicht gerade willkürliche, doch solche Terminologie, die für sich nichts weiter als eine gewisse Bequemlichkeit in Anspruch nehmen konnte (§ 32). Der Gegensatz somatischer und nicht somatischer Begründung des Zustandes fällt zunächst ganz ausser das Bewusstsein und verwischt sich, wo er sich mittelbar in diesem Geltung verschafft (§ 82), dadurch, dass ja auch das Gefühl, selbst wo es in bloss reproduzierten Vorstellungen seinen Sitz hat, seinen somatischen Reflex selbst veranlassen kann. Dies führt zu der praktischen Seite der Frage. Unsere Empfindungen kommen höchst selten vereinzelt, sondern fasst immer in Massen homogener Bestandteile vor und führen somit stets Hemmungen ihres Vorstellens mit sich, unabhängig von den immanenten Hemmungen ihres Empfindens. Wir haben in diesem Sinne bereits bemerkt, dass die Gemeinempfindung eigentlich Gemeingefühl heissen sollte (§ 45) und die Muskelempfindung Muskelgefühl mindestens heissen könnte (§ 42). Andererseits aber wirkt jedes als centrale Erregung in einer Weise auf das Nervensystem ein, welche durch Vermittelung einer längeren Reihe von Vorgängen in den

centralen und peripherischen Organen die Auslösung von Körperempfindungen zur Folge hat. Dieser Punkt, der eine konstante Gleichzeitigkeit von Gefühl und Empfindung von Seite des ersteren aus gründet, ist einer der wichtigsten der gesamten Theorie des Gefühles. Bereits § 47 wurde darauf hingewiesen, dass jedem Gefühle nach der Eigenart seines Rhythmus, Tones und wohl auch seines Stärkegrades eine specifische Erregung der centralen Seite des sensiblen Nervensystems entspreche; diese Erregung nun, die sich nach aussen hin als Instinktbewegung entladet, reflektiert sich nach innen in Form eines Komplexes eigentümlicher Körperempfindungen; wie die Hemmung der elementaren Vorgänge in der Nervenfaser zum Schmerze in der Seele (§ 35), wird auch die Hemmung der Vorstellungen in der Seele zum widerstreitenden Zustande in der Faser. Die Gruppe dieser Empfindungen, zu deren Durchforschung bisher nahezu gar nichts geschehen ist, kann man mit Rücksicht auf das Gesagte in Analogie zu der Reflexbewegung als Reflexempfindung bezeichnen. Den eigentlichen Boden dieser Resonanz scheint das vegetative System abzugeben; dass der somatische Einfluss des Gefühles aber auch darüber hinausreicht, zeigt dessen Einwirkung auf den Atmungsprozess und die Gesichtszüge. Die Lokalisation der Reflexempfindungen geschieht unbestimmt nach dem Inneren des Leibes hin: der Muth wohnt in der Brust, Leid drückt das Herz; Hebräer und Griechen dachten bei beiden an das Zwerchfell und die Nieren, den Arabern gilt die Leber als der Sitz aller heftigeren Gefühle (§ 100). Psychologisch genommen ist der somatische Reflex des Gefühles in mehrfacher Beziehung von Bedeutung. Fürs erste verleiht er dem Gefühle jene Frische und jenen sinnlichen Glanz, den wir in Analogie zu § 82 als dessen Lebhaftigkeit bezeichnen können und der nach Lebensperioden und Vorstellungskreisen bei demselben Subjekt einen sehr verschiedenen Grad besitzt. Fürs zweite kann die Empfindung dem Gefühle den Schein einer Dauer gewähren, die diesem an sich nicht zukommt: die Empfindung des Stosses, der Beklemmung, der Erleichtung währt über das Gefühl selbst hinaus, die somatische Resonanz des Zornes, Schreckens u. s. w. bebt noch lange fort, nachdem der Affekt sich gelegt hat, und wird leicht für das Gefühl selbst oder mindesten doch für dessen Ausklingen genommen. Drittens: der Ton der Empfindung mischt sich in den Ton des Gefühles und trübt diesen, was um so wichtiger ist, als die Töne beider keineswegs immer übereinstimmen, und selbst wo dies der Fall ist, die Betonung der Empfindung meistens eine gröbere und unruhigere ist als die des Gefühles. Reine Freude hat

oft mit somatischer Beklemmung zu kämpfen. Unlust wirkt auf den Organismus häufig nahezu angenehm erregend schon als Unterbrechung der Torpidität: manchen Menschen vertritt Zank und Ärger die Stelle eines erfrischenden Spazierganges. Robuste Naturen suchen in der Erhöhung der Empfänglichkeit des Organismus für den erregenden Einfluss des Gefühles ein Linderungsmittel psychischen Schmerzes und ein Steigerungsmittel psychischer Lust: Leid und Freude greifen bei ihnen nach dem Becher. Alle ästhetischen Gefühle büssen durch die stoffliche Lust oder Unlust der Reflexempfindung an ihrer Reinheit ein und nehmen dafür ein pathologisches Interesse an, das unbestimmt und verschwommen verläuft. Viertens. Auch bezüglich der Stärke des Gefühles täuscht nicht selten die Intensität der Reflexempfindung, wie namentlich in dem letzterwähnten Falle krankhafte Naturen gerne die Grösse der organischen Erregungen zum Massstabe für die Vollentwickelung der ästhetischen Wirkung nehmen. Dabei steht die Reflexempfindung zu der Instinktbewegung insoferne in umgekehrtem Verhältnisse, als mit der Entladung des Gefühles in die Bewegung nach aussen hin die Reflexempfindung und mit dieser scheinbar das Gefühl selbst an Intensität (und Lebhaftigkeit) verliert. Darauf beruht die bekannte Erfahrung, dass Weinen, Klagerufe, ja schon das blosse Aussprechen des Gefühles die Unlust lindern: die affektartige Unruhe des Kindes legt sich, sobald es zu sprechen anfängt; mancher Lebensmüde ist vor dem Selbstmorde nur durch die stete Ankündigung desselben bewahrt worden; bei Naturvölkern ist körperliches Ausrasen fast das einzige Beschwichtigungsmittel heftiger Gemütserregungen.[1])

Zur Vorstellung verhält sich das Gefühl wie der einzelne Moment des fortschreitenden Prozesses zu dem Produkte des fertigen Prozesses selbst, oder mit anderen Worten: wie der wechselnde Zustand des Vorstellens zu dem Vorgestellten, als Effekt des Vorstellens. Jedes Gefühl hat seinen Sitz in der Vorstellung, deren Vorstellen seinem Spannungsgrade nach in dem Gefühle zum Bewusstsein kommt. Hierin liegt zweierlei: Erstlich ist das Vorstellen, das die Vorstellung, und das Vorstellen, das den Spannungsgrad des Vorstellens zum Bewusstsein bringt, oder vielmehr deren Bewusstsein ist, ein und dasselbe Vorstellen, das, so weit von der Hemmung unberührt, Bewusstsein der Vorstellung, soweit durch die Hemmung in Spannung versetzt, Gefühl ist, und an dem diese beiden Momente nur durch eine Fiktion gesondert werden (§ 127). Zweitens. Gleichwohl sind Klarheitsgrad der Vorstellung und Spannungsgrad des Vorstellens von einander verschiedene Bewusstseinsobjekte. Wir fühlen nicht

die Vorstellung und haben keine Vorstellung von dem, was wir fühlen, und wenn auch beide an demselben haften und durch dasselbe bewusst werden, so sind sie doch zweierlei Gewusstes, vereinigt durch denselben Akt des Wissens. In dem Phänomen selbst mag wohl das eine durchklingen durch das andere, weil eben beide zusammen anklingen, und da mag es in der That leichter sein, zu der Vorstellung das zugehörige Gefühl als dieses zu jener aufzufinden. Dass wir von dieser Zusammengehörigkeit ursprünglich in der Regel nichts wissen, hat seinen Grund hauptsächlich darin, dass weder die einzelne Vorstellung, noch das ihr immanente Einzelgefühl bei ihrem Eintritte einzeln bleiben, sondern beide der Verschmelzung mit allen übrigen nach dem Gesetze der Gleichzeitigkeit unterliegen. Aus diesen Komplexen lösen wir in der Folge unsere Einzelgefühle aus, und dabei kann es allerdings zu dem Scheine kommen: sowohl einer Lokalisierung des Gefühles in bestimmte Vorstellungsgruppen infolge seiner konstanten Verschmelzung mit denselben, als auch einer Loslösung des Gefühles von seiner Vorstellung, ja von allen Vorstellungen überhaupt. Allein, was die scheinbare Lokalisation des Gefühles in bestimmte Vorstellungen betrifft, so kann dabei von einer wirklichen Verschmelzung des Gefühles mit der Vorstellung nicht die Rede sein, weil nicht verschmelzen kann, was schon ursprünglich in einem und demselben Vorstellen eingeschlossen ist, sondern hinter dem Scheine der Lokalisation steht die Thatsache, das durch die Auslösung der Vorstellung aus dem Gesamteindrucke jene ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Gefühles zu der Vorstellung zum Vorschein kommt, die durch die Wechselwirkung mit den übrigen Vorstellungen verdeckt worden war. Dass ein bestimmtes Gefühl an einer bestimmten Vorstellung haftet, erfahren wir nicht erst durch die Wiederholung der Gleichzeitigkeit beider, sondern durch eine Art von Reintegration der ursprünglichen Form ihres Gegebenseins, nicht durch eine neue Auffassung, sondern durch eine Art von Besinnung, die uns im Gedränge der Wechselwirkung der Vorstellungen verloren ging, und will man schon von einer Lokalisation der Vorstellungen sprechen, so übersehe man nicht, dass die lokalisierende Auffassung keine neue Verbindung stiftet, sondern nur eine von Anfang her bestandene bestätigt. Auch die Thatsache, dass bei der scheinbaren Lokalisation des Gefühles Täuschungen mit unterlaufen, bildet keinen Einwurf, sondern weist nur darauf hin, dass in den ausgeschiedenen Vorstellungsgruppen die einzelnen Vorstellungen selbst nicht bestimmt unterschieden werden, und dass dadurch, dass eine Einzelvorstellung den objektiven Inhalt der Gruppe vorwiegend nach sich bestimmt,

während ein Einzelgefühl die Führung des subjektiven Momentes an sich reisst, Vorstellungen und Gefühle einander beigesellt werden, die einander fremd sind.[2]) Etwas komplizierter ist die entgegengesetzte Erscheinung. Dass ein bestimmtes Gefühl sich von allen Beziehungen auf Vorstellungen loslöst und zu einer jedes objektiven Inhaltes entkleideten psychischen Energie erhebt, wie dies z. B. bei der leeren Zeitreihe der Fall ist (§ 89), ist ein Phänomen, das bereits eine gewisse Entwickelung des Vorstellungslebens voraussetzt und darin seine Erklärung findet, dass die Aufmerksamkeit sich diesem Gefühle in seiner Bestimmtheit (seinem Grade und Rhythmus) zuwendet — wofür in der Regel schon die Begehrung sorgt — und es dadurch fixiert, wie wir z. B. in einer Nüance des Violett das Rot heraussuchen und fixieren, während in den Vorstellungen selbst die Hemmung ihren Verlauf nimmt. Wollte man die Vorstellung, deren Vorstellen lediglich das Gefühl zu seinem Vorgestellten hat, die Vorstellung dieses Gefühles nennen, so könnte dies doch nur in jenem Sinne geschehen, in welchem auch der Begriff als fertige Vorstellung genommen wird (§ 119) und in dem ganz allgemein als Vorstellung gilt, was in der inneren Wahrnehmung vor das Ich als Objekt hingestellt wird. Das Gefühl aber gleich ursprünglich und ganz allgemein Vorstellung nennen, wie dies in der älteren Psychologie und selbst bei Kant häufig der Fall war, und sodann die Vorstellung, die das Gefühl ist, der Vorstellung entgegenstellen, die das Gefühl hat, bleibt unter allen Umständen ebenso unexakt (§ 25) als unopportun (§ 127).[3])

Mit der Bestimmung der Beziehung des Gefühles zu der Vorstellung ist auch das Verhältnis von Gefühl und Denken angebahnt. Das Denken ist ein Trennen und Verbinden der Vorstellungen lediglich ihrem Inhalte nach. Da nun aber auch der Spannungsgrad des Vorstellens durch die qualitativen Beziehungen der Vorstellungen bestimmt wird, so könnte es den Anschein gewinnen, als wäre das Gefühl nur ein anderer Ausdruck jener Verhältnisse, die dem Denken zu Grunde liegen, und als gäbe das Gefühl uns dunkel und unterschiedslos über dasselbe Auskunft, was das Denken klar auseinanderlegt. Allein diese Stellvertretung, die in dem sich selbst überlassenen Vorstellungsleben allerdings in sehr weitem Umfange stattfindet, hat ihre Begrenzung, die zu übersehen praktisch höchst gefährlich werden kann. Das Gefühl ist in der That, wie jedes andere psychische Phänomen, durch die quantitativen und qualitativen Verhältnisse der Vorstellungen bestimmt, aber für das Gefühl ist es gleichgültig, ob, was die Vorstellungen in Wechselwirkung bringt, die Gleichheit ihrer Qualitäten oder die Gleichzeitigkeit ihrer phänomenalen Existenz ist,

d. h. für das Gefühl ist gleichgültig, was für das Denken charakteristisch ist. Das Denken sondert die Vorstellungen und abstrahiert von allen zufälligen Begegnungen und Verbindungen, es nimmt die Vorstellungen, wie sie wären, wenn sie allein gegeben und isoliert geblieben wären: für das Gefühl fliesst alles Gleichzeitige zusammen, das Gefühl hängt am Individuellen, Historischen und ist konservativ, ihm ist die Gewohnheit wertvoll und der Zufall bedeutsam; das Denken geht auf Allgemeinheit, das Gefühl auf Ganzheit. Dazu kommt noch hinzu, dass für das Gefühl die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen, die für das Denken als Erkennen indifferent sind, völlig gleichwertig mit den Gegensatzgraden erscheinen, weil die Hemmungssumme ebensowohl durch jene, als durch diese bestimmt wird, und dass das Denken von den Zufälligkeiten frei bleibt, welche dem Gefühle von aussen her durch die Fixierung der Vorstellung und die somatische Resonanz entspringen. Gleichwohl erscheint es als völlig ungerechtfertigt, zwischen Gefühl und Denken eine Art angeborener Feindschaft anzunehmen, und zwar schon darum, weil ja das Denken seine eigenen ihm immanenten Gefühle besitzt (§ 22 u. § 26). Beruft man sich zur Begründung dieses Antagonismus auf die beiden bekannten Thatsachen, dass während des Denkens das Gefühl schweigen muss, und dass, wenn dies nicht geschieht, das Gefühl das Denken beirrt, so übersieht man, dass das Eine wie das Andere nur von jenen Gefühlen gilt, welche ihren Sitz in Vorstellungskreisen haben, die der abstrakten Vorstellungssphäre des Denkens fern liegen, und deren Vortreten ein Symptom dafür abgiebt, dass die Bewegung der Vorstellungen bereits aus ihrer eigentlichen Sphäre herausgetreten ist. Überblickt man diese Umstände, so wird man finden, dass es ein bedenklicher theoretischer Fehler war, das Gefühl als niedere Stufe des Erkennens aufzufassen, dass es aber ein ungleich schwerer wiegender praktischer Irrtum ist, dem Gefühle da eine entscheidende Stimme einzuräumen, wo das Denken allein zu entscheiden im stande ist.[4])

Anmerkung 1. Eine weitere Schwierigkeit, Empfindung und Gefühl in der Selbstbeobachtung auseinander zu halten, erwächst aus dem Umstande, dass Empfindungen häufig derart mit Vorstellungen verschmolzen sind, dass mit dem Auftreten der Empfindung gleichzeitig das Gefühl anklingt, das in ihren Verschmelzungen seinen Sitz hat. Nicht selten überdeckt dann dieses Gefühl den Ton der Empfindung, wie bei dem Geruche bezüglich der Erinnerungen, bei dem Geschmacke bezüglich der Erwartungen bereits hervorgehoben worden ist (§§ 39 und 40) und leicht auch bei Farben und Tönen (z. B. der Klangfarbe einer bestimmten Stimme) nachgewiesen werden kann. Zu dem Ganzen vergleiche man: Herbart, Ps. a. W. II, § 105, Lehrb. z. Ps. 54; Waitz, Lehrb. § 30; Nahlowsky, a. a. O. S. 9 ff.

Anmerkung 2. Man könnte in dieser Beziehung noch einen Schritt weiter gehen und selbst von einer Projektion bestimmter Gefühle in Aussendinge sprechen. Ist nämlich die Vorstellung eines bestimmten Aussendinges mit Vorstellungsmassen konstant verschmolzen, die selbst wieder Träger heftiger und weit verzweigter Gefühle sind, so entsteht der Schein, als knüpfte sich das Gesamtgefühl unmittelbar an die Wahrnehmung des Gegenstandes, und als gäbe das Vermögen, das Gefühl zu erregen, eine Eigenschaft des Gegenstandes selbst ab. Auf diese Weise projiziert sich dem Soldaten ein grosser und wertvoller Teil seines Selbstgefühles auf die Fahne, unter der er gefochten, auf das Schwert, das er geführt hat, so dass diese Objekte für ihn einen ganz specifischen, individuellen Wert annehmen. Auf diese Erscheinung hat zuerst und mit besonderem Nachdruck A. Smith aufmerksam gemacht, dessen Verdienste um die Theorie des Gefühles überhaupt selten die gebührende Anerkennung finden (s. die Stelle bei Brown, a. a. O. III, p. 77).

Anmerkung 3. Der letztere Punkt machte der älteren Psychologie viel Schwierigkeit, die durch die Tendenz der Kant'schen Schule, das Gefühl mit der inneren Wahrnehmung zu identifizieren (§ 127 Anm.) begreiflicherweise nur noch gesteigert werden konnte. Ist das Gefühl nicht bloss möglicherweise Objekt der inneren Wahrnehmung, sondern nachgerade die innere Wahrnehmung selbst, dann ist es in der That ganz konsequent, statt von Gefühlsvorstellungen von Gefühlsgefühlen zu sprechen, wie es Ennemoser gethan (Wechselw. S. 155). Über die diesfälligen Kontroversen der älteren Psychologie vergl. Biunde (a. a. O. III, S. 42 ff.). Auch in die Bestimmung des Verhältnisses von Vorstellung und Gefühl vermochte sich die ältere Psychologie nicht hineinzufinden, und man muss gestehen, dass die Kontroverse über die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Vermögen (§ 127 Anm.) durch den scheinbaren Widerspruch der Phänomene unterstützt wurde. Wo die Vorstellungen klar sind, ihre Verbindung konstant wiederkehrt und das Gefühl zu keiner besonderen Höhe anwächst, wie dies z. B. bei den ästhetischen Gefühlen der Fall ist, wird die Zusammengehörigkeit bestimmter Gefühle mit bestimmten Vorstellungen bald erkannt, wo hingegen heftige Gefühle von schwachen und wechselnden Vorstellungen getragen werden, bleibt sie der Beobachtung länger entzogen; daher der Schein, dass einerseits Gefühle an bestimmten Vorstellungsqualitäten haften, andererseits von ihnen unabhängig sich an die verschiedensten objektiven Bestimmungen knüpfen. An sich genommen läuft die ganze Kontroverse auf einen Wortstreit hinaus, da jedes Gefühl, durch bestimmte Vorstellungsverhältnisse bedingt, in dem Vorstellen der Vorstellung zum Bewusstsein kommt, aber auch derselbe Spannungsgrad durch das Vorstellen ganz verschiedener Vorstellungen gegeben sein kann und das Gefühl ein anderes Bewusstseinsobjekt ist, als die Vorstellung. Dass man eine Vorstellung ganz klar haben und doch von dem betreffenden Gefühle frei bleiben könne, beweist nicht für die Unabhängigkeit beider, sondern nur dafür, dass die Vorstellung für sich allein nicht den vollständigen Grund des Gefühles abzugeben vermöge, und wenn selbst bei Vorhandensein aller Vorstellungen das ihnen eigentümliche Gefühl ausbleibt, so weist dies nur darauf hin, dass die Vorstellungen infolge von Apperceptionen durch auseinanderliegende Glieder einer Reihe unter sich nicht zur Wechselwirkung gelangt sind (§ 93). Auch Vorländers Einwurf, dass bei dem Kinde Gefühle früher als Vorstellungen vorkommen und dass die Entwickelung beider divergent verlaufe (a. a. O. S. 143), beruht auf ungenauer

Beobachtung. Von den älteren Psychologen hat keiner die Abhängigkeit des Gefühles von Vorstellungen so entschieden hervorgehoben, als Abicht (s. bes. Syst. der Elementarphil. S. 144 ff.), unter den neueren dürfte wohl Stiedenroth besonders zu erwähnen sein, der das Gefühl als jene Vorstellung bezeichnete, die keinen anderen Inhalt hat, als das Gefühl selbst (a. a. O. II, S. 2). Ein seltsamer Rest des alten Axioms von der absoluten Selbständigkeit des Gefühles hat sich noch in die neuere Psychiatrie fortgesetzt. Seit Nasses bekannter Monographie (Die Verhütung und Unterscheidung der Gemütskrankheiten, Köln 1844) ist nämlich mehrfach der Annahme einer selbständigen Erkrankung des Gefühlsvermögens bei völlig unbeeinträchtigter Funktion des Erkenntnisvermögens das Wort geführt worden. Allein auch dieser Manifestation der Seelenvermögen ist widerfahren, was den anderen längst widerfahren war: das wirklich Gegebene fügt sich nur gewaltsam in die abstrakte Schablone. Es ist wohl ganz richtig und aus früher Gesagtem leicht erklärlich, dass die psychische Alienation häufig früher auf der subjektiven, als auf der objektiven Seite zum Vorschein kommt; aber das früher vortretende Symptom zu einer stehenden, gegen die übrigen abgegrenzten Krankheitsform zu erheben, dazu berechtigt diese Erscheinung gewiss nicht. Dass der Erkrankende früher über allgemeine Verstimmung des Gemütes klagt, dass sich ihm Liebe in Hass, Ruhe in Unruhe u. s. w. früher umschlägt (s. ein interessantes Beispiel bei Griesinger, a. a. O. S. 273), als die Alienation seiner Vorstellungen erkennbar wird, hat einfach seinen Grund in der Dunkelheit jener Empfindungen, in welche das erste Stadium der Krankheit gehüllt ist (§ 45 u. § 116), beweist aber lange nicht für die Behauptung der isolierten Funktion des Gefühles. In diesem Sinne hat sich auch die neuere Psychiatrie der Hypothese Nasses gegenüber vorwiegend ablehnend verhalten.

Anmerkung 4. Was man im gewöhnlichen Leben als richtigen Takt zu bezeichnen und zu verherrlichen pflegt, ist eigentlich nichts anderes, als ein abgekürztes Schlussverfahren im Denken, bei dem an die Stelle der bewussten Bejahung oder Verneinung im Urteil das Bewusstwerden der Lösung oder Spannung des Vorstellens tritt. In diesem Sinne setzt der Takt, der eben darum auch als Zartgefühl umschrieben werden kann, voraus, dass die rechten Vorstellungen und zwar an rechter Stelle und im rechten Umfange sich einstellen und die Reproduktion den richtigen Weg einschlägt, den qualitative Beziehungen ihr direkt oder indirekt vorzeichnen. Darum besteht der Takt immer nur in einzelnen, umgrenzten Vorstellungskreisen — es giebt so wenig einen allgemeinen Takt, als es eine allgemeine Phantasie giebt — und eben darum kann Takt nur die Folge wiederholten, wohl überlegten Handelns in einer bestimmten Sphäre sein und nur dort seine Anwendung finden, wo es sich um schnelle Entschliessungen bei solchen Vorstellungsverhältnissen handelt, die bei aller Verzweigung doch einer gewissen Gleichförmigkeit nicht entbehren. Routine vermag die Erkenntnis nur dort zu ersetzen, wo sie im stande ist, sich selbst in Erkenntnis umzusetzen. Es mag darum wahr sein, dass wissenschaftliche Ärzte nicht die besten sind, unzweifelhaft aber ist der Arzt der beste, der wissenschaftliche Bildung mit Routine verbindet. Wo Erkenntnis und Takt zusammenwirken, da mag es wohl am häufigsten geschehen, dass im Syllogismus die Erkenntnis den Obersatz feststellt und der Takt den Untersatz subsumiert. Das Gefühl irrt eigentlich niemals, ist aber am häufigsten Missverständnissen ausgesetzt (vergl. Lazarus, Das Leben der Seele II, S. 261—298

und Wundt, Vorl. II, S. 206 ff.). Klassisch sind in dieser Beziehung die Warnungen, die Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft und seiner Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft den Versuchen entgegenhielt, die Beurteilung des Sittlichen und die Auslegung geoffenbarter Glaubenslehren dem Gefühle zu überweisen (W. W. VIII, S. 307 u. X, S. 135). Die alte Vermögentheorie fasste den im Texte hervorgehobenen Gegensatz zwischen Denken und Fühlen als schroffen Widerstreit der beiden Seelenvermögen selbst und kam dadurch zu dem Satze: je mehr Gefühl, desto weniger Erkenntnis und umgekehrt (s. z. B. Jakob, a. a. O. § 120, und Abicht, Met. des Vergn. S. 67), der, so ausgedrückt, entschieden falsch ist; Reichtum und innere Ausbildung (Regsamkeit § 79) des Seelenlebens fördern Gefühl und Denken gleichmässig, und eine nicht bloss schematische Auffassung des empirisch Gegebenen wird wohl immer Goethes bekannten Ausspruch bestätigt finden, dass die grösste Tiefe des Denkens auch die grösste Entwickelung des Gefühles neben sich hat.

* Vergl. ferner Preiss, Die Analyse der Gefühle und deren Begriffsbestimmung, Görz 1854; Günther, Das Vorstellungsleben und das Gefühlsleben, im Evangelischen Schulblatt von Dörpfeld, Bd. XXII, S. 1 ff., S. 73 ff., und Lazarus, Das Herz: Ideale Fragen, S. 40 ff.

§ 130. Mannigfaltigkeit der Gefühle.

Die einfachste Bedingung des Entstehens eines Gefühles ist das Gegebensein von zwei gleichzeitigen entgegengesetzten Empfindungen. Bemerkenswert ist es, dass schon dieser ursprünglichste Fall einer gewissen Fixierung insofern nicht entbehrt, als — selbst bei bloss momentanem Reize — mit der Hemmung der beiden Vorstellungen nach ihren entgegengesetzten Beziehungen die Verschmelzung derselben nach den gemeinsamen Hand in Hand geht (§ 60). Auf diese Weise versetzt uns jedes Paar gleichzeitiger entgegengesetzter Empfindungen in eine leichte Spannung, hervorgegangen aus dem inneren Widerspruche ihres Gesamteindruckes, der die Nötigung zum Sinken mit der zum gegenseitigen Festhalten in sich vereinigt. Dass diese Unlust sich nicht so überaus häufig und nicht so vernehmbar einstellt, als nach dieser Darstellung eigentlich zu erwarten steht, hat seinen Grund darin, dass wir bei ausgebildeterem Seelenleben die in einander zusammenfliessenden Vorstellungen auseinander legen und auseinander halten, indem wir ihnen auseinanderstehende Glieder bereits konstruierter Reihen als Verschmelzungspunkte entgegenbringen. Diesen Dienst erweist uns bei der einen Klasse von Empfindungen die Lokalisation, bei der anderen die Projektion, bei beiden die Raumauffassung, ganz allgemein endlich die Unterscheidung im Sinne des § 93. Gelingt diese einfache Apperception, dann ist die Spannung schnell gelöst, und die Umwandlung des Sinkens der Vorstellungen in das Steigen nach ihren Apperceptionspunkten verleiht dem ganzen Vorgange selbst einen leisen Anklang von Lust. Der interessanteste, aber auch

komplizierteste Fall dieser Art ist die Spannung und Lösung, die aus der Perception gleichzeitiger Tonempfindungen ihren Ursprung nimmt. Für die Erklärung der hierbei entstehenden Gefühle der musikalischen Harmonie scheinen insbesondere zwei Punkte massgebend zu sein: erstlich die bekannte Thatsache der neueren Akustik, dass die meisten der sogenannten einfachen Töne nichts Einfaches sind, sondern jeder Ton eigentlich den Anfangspunkt für eine Reihe von ihm ausgehender Partialtöne (harmonische Obertöne) bildet, und zweitens, dass gerade die eigentümlichen Gegensatzgrade dieser Töne die Unterscheidung derselben besonders erleichtern. Der zweite Punkt sichert der Klangmasse, die der einzelne Ton in sich enthält, ein leichtes Aufgehen in die wohl unterscheidbaren Apperceptionspunkte der Tonleiter; kommt bei dem gleichzeitigen Anklingen zweier Töne noch das rückstandslose Aufgehen der gesamten Elemente in diese feststehenden Qualitäten hinzu, so folgt der leichten Spannung des ersten Momentes eine entschiedene Lösung, bedingt durch das Eintreten aller Elemente in die ihnen entgegen gehaltenen Fixierungspunkte der Tonreihe. Klingen hingegen Töne gleichzeitig an, bei denen das Zusammenfliessen der Elemente in klar geschiedenen Qualitäten und daher die Entwirrung des Zusammenklanges nicht gelingt, so bleibt die ursprüngliche Spannung in — wenn auch mannigfach schwankender — Permanenz und währt ungelöst bis zur Verdunkelung der Vorstellungen selbst fort. In dem Herauswachsen der reinen Tonqualitäten aus dem chaotischen Gesamteindrucke, das selbst wieder verschiedener Grade und Formen fähig ist, und in dem Eintreten derselben in die auseinanderliegenden Punkte einer Raumreihe beruht das musikalische Harmoniegefühl, das freilich erst dort zu seiner vollen Entwickelung gelangt, wo zu dem statischen Vorgange innerhalb der Vorstellungen selbst noch eine gewisse Hingabe an die Lust der Lösung, ein gewisses Schwelgen in der Reinheit der Töne hinzukommt. Man geht wohl nicht zu weit, wenn man dem musikalisch gänzlich Ungebildeten das eigentliche Harmoniegefühl abspricht und das Gefallen, das er an dem Zusammenklange konsonierender Töne findet, lediglich auf Rechnung der angenehmen Empfindung und eines gewissen Herumschweifens in unbestimmten Vorstellungsfolgen setzt.[1]) Verworrenes Geräusch erzeugt jedesmal eine Spannung, die dann sehr merkbar wird, wenn man eines der Elemente aus dem allgemeinen Gewirre herauszuheben und festzuhalten bemüht ist, oder wenn das Gewirre als Herabsinken aus einer vorangegangenen oder als Verdrängen einer erwarteten Harmonie aufgefasst wird. Was in dem eben betrachteten Falle die teilweise Gleichheit des Inhaltes, das be-

wirkt im anderen die Verschmelzung infolge der Heterogenität. Denn dadurch, dass eine Vorstellung eine Hilfe findet, setzt sie ihrer Hemmung einen grösseren Widerstand entgegen (§ 58) und leitet damit der ihr entgegengesetzten einen grösseren Hemmungsanteil zu, wodurch der Spannungsgrad des Vorstellens dieser letzteren erhöht wird. Die Vermehrung der Spannung fällt also, wie bei der Fixierung (§ 126), nicht der durch die Verschmelzung begünstigten, sondern der ihr entgegenstehenden Vorstellung zu, denn das gesteigerte Widerstreben jener hat eben den geringeren Hemmungsanteil zur Folge, während bei dieser die Nötigung zum Sinken erhöht wird. Eben darum ist auch bei dem Kontraste jenes Paar, das die grössere Hemmung auf sich zu nehmen genötigt wird, und nicht, wie es scheint, das in höhere Klarheit vortretende Paar, der Sitz der gesteigerten Unlust (§ 62). Entspringt in diesem Falle die Spannung aus dem Widerstreben gegen die Hemmung, so widerstrebt die Vorstellung dem Hemmungsanteile selbst in jenen Fällen, wo derselbe momentan das statische Mass überschreitet, und es bestimmt alsdann die Entfernung der Vorstellung von ihrer Gleichgewichtsstellung das Mass dieses Widerstrebens (§ 128). Eine überaus reiche Quelle feiner Gefühle eröffnet sich uns bei Betrachtung der freisteigenden Vorstellungen. Das Material der freisteigenden Vorstellungen ist ein so reiches, buntes und sozusagen ideales, dass man insbesondere mit Rücksicht auf die grössere Verträglichkeit der freisteigenden Vorstellungen (§ 71) mit Recht bemerken konnte, ohne entwickeltes Phantasieleben gebe es auch kein voll entwickeltes Gefühlsleben. Eine plötzliche Befreiung gehemmten Vorstellens liegt in jeder F r e u d e, allseitiges ungestörtes Freiwerden und Freisteigen bis zu den äussersten Höhepunkten macht das Beseligende der W o n n e aus, die somit recht eigentlich den Antipoden der Verzweiflung bildet. Alle Gefühle, die in freisteigenden Vorstellungen ihren Sitz haben, tragen einen idealen Zug an sich, weil sie dem Drucke der Gegenwart entrücken, verführen aber auch am leichtesten zur Schwelgerei in Gefühlen. Einen eigentümlichen Gegensatz zu den bei aller Stärke doch leicht verschiebbaren, gleichsam spielenden Gefühlen dieser Art bildet jenes Gefühl der Sicherheit, das der mittelbaren Reproduktion durch die Konkurrenz einer Mehrheit reproduzierender Vorstellungen entspringt und das darin besteht, dass jedes Hindernis des Steigens sogleich beseitigt, d. h. jede Spannung sogleich gelöst wird (§ 75). Zu zahlreichen, den eben beschriebenen konformen Gefühlen führen weiterhin die Involution und Evolution, das Ablaufen und Festgehaltenwerden der einzelnen Reihen, die Hemmung und Förderung

gleichzeitig ablaufender Reihen, die mannigfachen Reproduktionen und Hemmungen bei Durchkreuzung der Reihen und bei Bewegungen innerhalb des Reihengewebes (§§ 77—79). Der eigentümlichen intensiven Zeitgefühle des Noch—nicht und Nicht—mehr geschah bereits § 87 Erwähnung. Jede Erwartung spannt, indem sie die aufstrebende Vorstellung des Erwarteten durch die feststehende Gegenwart zurückweist, jedes Eintreffen des Erwarteten befreit von der Spannung, jede Täuschung stösst das Gegenwärtige zurück und erneuert entweder die frühere Spannung der Erwartung oder begründet die neue der Verzichtleistung, oder versetzt, wo das Eingetroffene, weil absolut neu, auch gänzlich unerwartet ist, das gesamte Vorstellungsleben in Verwirrung (Verwunderung). Die Gegenwart drückt, und von diesem Drucke befreit das Versetzen in Vergangenheit und Zukunft, eben darum drückt die Langweile am unerträglichsten, weil sie eine Gegenwart aufdrängt, welche die Flucht in Vergangenheit oder Zukunft versperrt.[2]) Erwartung künftiger Lust ist Hoffnung, künftiger Unlust Furcht (§ 128). Durch ihre Beziehung auf die Gegenwart wird die Erinnerung an vergangene Lust zur Wehmut, an vergangene Unlust zum Behagen. Die Raumreihe steht als solche zu dem Gefühle zwar in etwas entfernterer Beziehung (§ 90), dass sie derselben nicht entbehrt, geht jedoch schon daraus hervor, dass einerseits die Einordnung der Vorstellungen in die Raumreihe von der Spannung befreit, andererseits aber in der gleichzeitigen Umfassung der Raumreihe selbst eine gewisse Spannung enthalten ist (§ 90 Anm. 1, § 93), die unter Umständen selbst zur Abmessung der Raumreihe verwendet werden kann (§ 97). Die leere Zeitreihe ist eigentlich nur ein an seiner Steigerung abgemessenes Dauergefühl (§ 89), und die leere Raumreihe nur eine Raumreihe diskreter Gefühlspunkte (§ 96); wo beide gegen das Unendliche hin verlaufen, rufen sie zu der eigenen noch die Spannung des gesamten Vorstellungslebens ihrer Gegenwart wach. Der Zeit und des Raumes werden wir nur durch Gefühle, d. h. dadurch bewusst, dass das Bewusstsein gewisser Eigentümlichkeiten der Vorstellungen das Bewusstsein eines bestimmten Zustandes des Vorstellens mit sich führt: was noch da ist, versetzt das, was nicht mehr da ist, oder noch nicht da ist, in Spannung, was neben einander ist, fördert sich gegenseitig, und eben darum ist das Zeitbewusstsein ein Gefühl, in dem eine Begehrung ihren Ausdruck findet, die erfolglos gegen eine feststehende Vorstellung gerichtet ist, das Raumbewusstsein aber ein Gefühl, in dem sich eine Begehrung ausspricht, die von einer feststehenden Vorstellung aus auf eine andere gerichtet ist, in deren Hebung sie ihre Befriedigung

findet. Die Untersuchungen des sechsten Hauptstückes führten so tief in die Region des Gefühles hinein, dass manche Resultate derselben erst hier ihre genaue Formulierung erhalten können. Jenes Bewusstwerden des Vorstellens, das wir für die Entwickelung der Ichvorstellung in ihren verschiedenen Entwickelungssufen in Anspruch nahmen (§§ 106—108), ist zunächst eben ein Gefühl, und das Ichvorstellen ist insofern ein Fühlen, geheftet an und lokalisiert in einen Punkt, zu dessen Bestimmung ursprünglich der eigene Leib dient. Dieser Umstand setzt sich offenbar auch auf die innere Wahrnehmung und das Selbstbewusstsein fort, welches letztere, empirisch genommen, nur in der Form des Selbstgefühles existiert (§ 115 Anm.). Ja man wird finden, dass das, was das Ich eines bestimmten Momentes determiniert, gerade der Gefühlston ist, welcher der betreffenden Vorstellungspartie des Ich eigentümlich inhäriert, und dass, wo Determinierungen dieser Art einander schnell ablösen, auch der Gefühlston des Selbstbewusstseins auffallend vibriert. Eigentümliche und in ethischer Beziehung bedeutsame Gefühle entspringen weiter aus der Zusammenfassung des eigenen mit dem fremden Ich in die Vorstellung des Wir (§ 109), bezüglich deren wir hier nur der ungemeinen Verstärkung des Selbstgefühles durch die Erweiterung zum Wirgefühl erwähnen wollen. Auf die ganz eigenartigen socialen Gefühle, die mit dem Wirgefühle innig zusammenhängen, werden wir im nächsten Abschnitte zurückkommen. Zu der Apperception bringt jede der beiden Vorstellungsmassen ihr specifisches Gefühl mit, das Auseinandertreten der beiden Vorstellungsmassen versetzt jede von ihnen in eine von dem Apperceptionsverhältnisse abhängige, von den Bedingungen des mitgebrachten Gefühles jedoch unabhängige Spannung so, dass mit dem Akte der Apperception vier verschiedene Gefühle konkurrieren können. Der mannigfachen intellektuellen Gefühle zu erwähnen, gab uns das siebente Hauptstück mehrfach Gelegenheit. Das Vorstellen des Begriffes versetzt in eine Spannung, die mit der Allgemeinheit des Begriffes im direkten Verhältnisse zunimmt, indem mit der Hebung der gemeinsamen Vorstellung auch die entgegengesetzten Vorstellungen zur Geltung kommen; die Hingabe an die einzelne Anschauung befreit von der Spannung und gewährt durch das freie Emporsteigen der erfassten Vorstellung Lust (§ 120). Die Überlegung spannt, das fertige Urteil befreit von der Spannung (§ 122). Die Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine, des Ähnlichen unter den gemeinsamen Beziehungspunkt gewährt eine Lust, die, was Umfang und Dauer betrifft, die verschiedensten Grössen annehmen kann: bei

dem Witze, der rücksichtslos einseitigen Beziehungen nachgeht, taucht sie blitzartig auf und verrauscht eben so schnell; bei den Unterscheidungen und Trennungen, die der Scharfsinn vollzieht, arbeitet sie sich langsam, aber stetig aus der ursprünglichen Unlust heraus (§ 126). Das reine Denken hat seine Gefühle, die an Stärke und Tiefe jenen des künstlerischen Schaffens nahezu gleichkommen, mit denen sie auch die Basis: die Auffindung neuer, allgemeiner Gesichtspunkte gemein haben; der Unwille über nicht abzuweisende Schwierigkeiten, die Verzweifelung aus nicht zu lösenden Widersprüchen gehören mit zu den intensivsten Gefühlen, deren der Mensch überhaupt fähig ist (§ 126), und könnten allein schon zu der endlichen Beseitigung der banalen Phrase von der Kälte des Denkens dienen (§ 129 Anm. 3). Von diesen Gefühlen, die das Denken mit sich führt, sind jene Gefühle zu unterscheiden, die das Denken insofern in sich schliesst, als sie einen integrierenden Bestandteil des Gedachten selbst bilden. Dies ist bezüglich der Formbegriffe der Fall, von denen teilweise schon oben die Rede gewesen ist. Der Identität und Dependenz werden wir bewusst, indem mit dem Bewusstsein bestimmter Vorstellungen das Bewusstsein jener Förderung zusammenfällt, das den Vorstellungen innerhalb des Urteils aus ihrer Zusammengehörigkeit erwächst und das in letzter Linie bei der Identität auf unmittelbare, bei der Dependenz auf mittelbare Reproduktion zurückweist; zum Begriffe erhebt sich dieses Bewusstsein, sobald die innere Wahrnehmung sich ihm in isolierender Richtung zuwendet. In gleicher Weise werden wir der Verneinung in jeder Hemmung bewusst, die eine Vorstellung bei ihrer Bewegung gegen eine andere feststehende Vorstellung durch die Zurückweisung seitens dieser letzteren erfährt, wie dies in jedem negativen Urteile geschieht und durch jede unbefriedigte Begehrung vorbereitet wird, und in diesem Sinne schliesst sich das Bewusstwerden der Negation an das Bewusstsein der Zeitform an.

Anmerkung 1. Die Oktave hat vom Grundtone aus genommen gegen ihre beiden Enden hin und in der Mitte die grössten Dissonanzen (Seconde, Septime, falsche Quinte), um welche sich die Konsonanzen (reine Quinte, Quarte, die Terzen) unsymmetrisch lagern. Die älteste und noch immer herrschende Theorie ist rein physikalisch, indem sie, „von der wunderbaren Arithmetik des Ohres" ausgehend, das Harmoniegefühl aus dem Zusammenfallen der Schwingungen erklärt, oder vielmehr, da unser Bewusstsein von diesem Vorgange nichts weiss, unerklärt lässt. Abgesehen hiervon, hat sie auch den Umstand gegen sich, dass ja bei der gleichschwebenden Temperatur, deren wir uns bedienen, diese Koincidenz gar nicht stattfindet, da im Dur-Accord c e g sich infolge derselben die Schwingungszahlen gar nicht wie 4 : 5 : 6, sondern wie 4,80 : 5,04 : 5,99 verhalten, also eigentlich unerträglich dissonieren müssten. Der physikalischen

setzte Herbart eine rein psychologische Theorie entgegen, welche, von den physikalischen Vorbedingungen der Tonempfindungen gänzlich absehend, lediglich die qualitativen Verhältnisse der Empfindungen unter einander ins Auge fasste. Sie ging von den beiden Voraussetzungen aus: erstlich, dass der Gegensatzgrad der Töne in der Oktave regelmässig mit deren Entfernung von dem Grundtone wachse und bei der Oktave selbst = 1 werde; zweitens, dass sich die Wechselwirkung zweier gleichzeitigen Tonempfindungen in die Nötigung zur Hemmung, gemessen durch den Gegensatzgrad (m), und in das Streben zur Verschmelzung, gemessen durch das Gemeinsame (1—m), zerlege, welche beiden Beziehungen wieder unter sich voll entgegengesetzt seien. Sind diese drei Kräfte (drei, weil das Gegenstreben in einer jeden der beiden Empfindungen vorhanden ist) derart gleich, dass $m = 1 - m$ (woraus $m = \frac{1}{2} = \frac{6}{12}\Big)$, so ist die Spannung am grössten, und eine Lösung unmöglich, „Streit ohne Sieg“: falsche Quinte. Wird hingegen das Streben zu verschmelzen von den beiden Kräften des Gegensatzes verdunkelt (d. h. ist sein Hemmungsanteil $= 1 - m$), so ist die Lösung der Spannung am reinsten, weil die beiden Empfindungen vollständig auseinandertreten: reine Quinte $\Big(m = \frac{7}{12}\Big)$. Erfolgt die Verdunkelung des Strebens zu verschmelzen jedoch erst, nachdem sich dieses Streben in zwei Teile, den beiden einander zustrebenden Vorstellungen entsprechend, zerlegt hat (Hemmungsanteil $= \frac{1 - m}{2}\Big)$, so giebt dies die Quart $\Big(m = \frac{5}{12}\Big)$ und, setzt man weiterhin diese vier Kräfte gleich $\Big(m = \frac{1 - m}{2}\Big)$, die grosse Terz $\Big(m = \frac{4}{12}\Big)$. Das Gegenstück zu der Verdunkelung des Strebens zur Verschmelzung giebt die Verdunkelung des Strebens zur Hemmung (der beiden m), die unter der Voraussetzung von vier Kräften zu der reinen Konsonanz der kleinen Terz $\Big(m = \frac{3}{12}\Big)$ führt. So konsequent nun auch ein an sich einfacher Gedanke hier durchgeführt erscheint und so auffallend auch die Resultate mit der Erfahrung im ganzen übereinstimmen, so stehen doch der Herbart'schen Theorie mannigfache rein psychologische Bedenken entgegen. Ohne in dieser Beziehung auf die Bemerkung des § 93 Anm. 2 zurückzugreifen, wollen wir hier nur die nächstliegenden Punkte hervorheben. Erstens: das Streben zur Verschmelzung hat nicht in dem den Vorstellungen Gemeinsamen, sondern in der Einfachheit der Seele seinen Grund und ist daher für alle Vorstellungen gleich zu setzen, wie schon daraus hervorgeht, dass ja auch heterogene, also ganz ungleichartige Vorstellungen diesem Streben unterworfen sind. Fürs Zweite wartet die Hemmung der Vorstellungen nicht erst, bis das Streben, sich zu hemmen, das Streben, mit einander zu verschmelzen, überwunden hat, sondern während das Vorstellen verschmilzt, hemmt es sich, so dass das eine dem anderen gar nicht im Wege steht (§ 60). Damit hängt drittens unmittelbar zusammen, dass es gar nicht ausser und neben der Hemmung der entgegengesetzten Vorstellungen noch eine Hemmung des Gegensatzes mit der Gleichheit, ja der beiden Glieder des Gegensatzes und der Gleichheit geben kann, sondern dass man mit dieser Annahme den Boden des wirklichen Geschehens völlig verlassen und gegen den blosser Abstraktionen, die ausserhalb dieses Kampfplatzes stehen, vertauscht hat. Viertens liegt eine Willkürlichkeit darin, die Gleichheit (1—m) bald als eine ungeteilte Kraft, bald als zwei unter sich entgegengesetzte Kräfte

wirken zu lassen, da ja doch die Art der Wirksamkeit durch die Richtung der Kräfte ein für allemal unabänderlich bestimmt sein und bleiben muss. Endlich sei noch erwähnt, dass das gebildetere Ohr immer an der Annahme eines vollen Gegensatzes zwischen Grundton und Oktave Anstoss nehmen wird und dass, wie Helmholtz bemerkt hat (a. a. O. S. 295), dasselbe Intervall (namentlich die grosse Terz und Septime), das in einer höheren Lage konsoniert, in einer tieferen dissoniert (zur Theorie Herbarts vergl. insbesondere Drobisch, die musik. Interv., Leipzig 1852, und G. Schilling, a. a. O. § 76). Eine Vermittelung zwischen der Herbart'schen und der physikalischen Theorie hat Waitz versucht, indem er erstlich den ganzen Vorgang aus der Seele in das Organ verlegte und zweitens das Vereinigungsstreben der beiden Töne nach dem Verhältnisse ihrer Schwingungszahlen innerhalb der Periode der Koincidenz bestimmte (für Grundton und Oktave $\frac{1}{2}$, für die Quinte $\frac{2}{3}$, die kleine Terz $\frac{1}{5}$ u. s. w.), so dass sich ihm das einfache Resultat herausstellte: dass alle Töne harmonieren, deren Vereinigungsstreben grösser ist, als $\frac{1}{6}$ (Lehrb. S. 383). Interessant ist, dass schon Aristoteles den Grundgedanken dieser Theorie an einer Stelle der Probleme aussprach: *συμφωνία δὲ χαίρομεν, ὅτι κρᾶσίς ἐστι λόγος ἔχων τῶν ἐναντίων πρὸς ἄλληλα· ὁ μὲν οὖν λόγος τάξις, ὃ ἦν φύσει ἡδύ* (Probl. XIX, 38). Auch Helmholtz' epochemachende Theorie verbindet den physikalischen mit dem psychologischen Standpunkt. Ihr gemäss ist nämlich jeder einzelne musikalische Ton in der Regel schon an sich eine Art von Accord, indem sich an ihn als Grundton noch die nächst höhere Oktave, die Quinte dieser Oktave, die zweithöhere Oktave, die grosse Terz und Quinte dieser Oktave anschliessen: Töne, deren Schwingungszahlen sich zu jener des Grundtones verhalten, wie 2 : 3 : 4 : 5 : 6 (eine Erscheinung, deren übrigens schon Condillac erwähnte, Tr. des sens. I, 8, § 2). Klingen nun zwei von solchen Obertönen begleitete Töne gleichzeitig an, so erzeugen sich Schwebungen der Partialtöne und infolgedessen Störungen des Zusammenklanges mit einziger Ausnahme jener Fälle, in denen die beiderseitigen Partialtöne zusammenfallen, wie dies bei der Oktave, Duodecime, Quinte und Quarte: allgemein dort eintritt, wo die Töne in dem oben erwähnten Verhältnisse der Schwingungszahlen stehen (a. a. O. S. 263). Zu den Schwebungen kommen übrigens noch die Kombinationstöne hinzu, welche bei zusammengesetzten Klängen die Stärke der vorhandenen Schwebungen vermehren, bei einfachen die ausschliessliche Ursache der Schwebungen bilden (S. 307). Die „schnellen Schwebungen“, welche somit das Wesen der Dissonanz ausmachen, sind für den Gehörnerven rauh und unangenehm, weil jede intermittierende Erregung unseren Nervenapparat heftiger angreift, als eine gleichmässig andauernde. Dazu gesellt sich vielleicht auch noch das rein psychologische Motiv, dass wir durch die einzelnen Tonstösse eines dissonanten Zusammenklanges allerdings den Eindruck getrennter Tonstösse, ähnlich wie bei langsamen Schwebungen erhalten, aber gleichwohl uns noch nicht in der Lage befinden, die einzelnen Stösse als von einander unterschiedene Momente aufzufassen und abzuzählen. Fasst man dies alles kurz zusammen, so kann man sagen: Konsonanz ist eine kontinuierliche, Dissonanz eine intermittierende Tonempfindung, konsonierende Töne fliessen nebeneinander ab, ohne sich gegenseitig zu stören, dissonierende zerschneiden einander in eine Reihe getrennter Tonstösse (S. 375). Aus diesem Resultate ersieht man, dass auch Helmholtz' Theorie die Bedeutung der qualitativen Verschiedenheit

der Tonempfindungen nicht nur nicht ausschliesst, sondern geradezu voraussetzt, indem sie, mit uns übereinstimmend, die Konsouanz, soweit diese ästhetischer Natur ist, auf solche Verhältnisse der Qualitäten gründet, bei denen die Gegensatzgrade ein klares und volles Auseinandertreteu der gleichzeitigen Empfindungen, also ein Unterscheiden derselben gestatteu. Der Grundgedanke der Helmholtz'schen Theorie wurde in ueuerer Zeit auch zur Erklärung der Farbenharmonie verwendet, ohne jedoch bei der Disparität der beiden Sinue zu einem befriedigenden Resultate geführt zu haben (Wundt, Vorl. I, S. 157; Zimmermann, Ästh. S. 249; Preyer, a. a. O. S. 67). Eine sehr ansprechende Darstellung der Farbenharmonie hat unter den älteren Bearbeitern Unger in seinem an feinen Bemerkungeu reichen Werke: Die bildende Kunst (Göttingen 1858) geliefert. Dass wir in der Beurteilung der Farbenharmouie weit lässiger sind, als iu jener der Töne, hat, von der Einstellung der Farbeu in die Raumform abgeseheu, wohl auch darin seinen Grund, dass wir infolge der Farbendissonanzen, die uns in der Natur allenthalben entgegentreten, für deren Empfänglichkeit in höherem Grade abgestumpft sind, als für Tondissouanzeu.

Aumerkung 2. Der Beginu jeder Arbeit spannt, die Fortführung löst die Spannung. Dem, der an die Arbeit geht, schwebt die Reihe des zu Realisierenden vor, die Arbeit selbst realisiert in dieser Reihe ein Glied nach dem anderen, der Rückblick iu das Gethane zeigt die Vorstellungen, die, von ihrer Spannung bereits befreit, emporsteigen, der Vorblick auf das noch zu Vollführende jene, die, von der Gegenwart zurückgewieseu, so oft sie eintreten, weichen müssen. Aus ersteren entspringt das Gefühl der eigenen Thatkraft, aus letzteren das der ausdauernden Haltung. So wird die Arbeit eine Vorschule ethischer Stimmungen, ja eine Schule des Wollens selbst. Dies scheinen jene Erzieher nicht zu erkennen, die das Kiud an die Arbeit dadurch gewöhnen, dass sie dieser die Form eines Spieles verleihen und so, statt die in der Arbeit selbst liegenden Gefühle zu benutzen, der Arbeit Gefühle von anderwärts her erborgen. Ruhe nach gethaner Arbeit nannte Kant den höchsten Sinuesgenuss, den einzigen, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt (vergl. auch Arist. Rhet. I, 11, § 26). Dass diese allgemeineu Bestimmungen sich nach der besonderen Art der Arbeit näher determinieren, ist offenbar (s. hierzu einige gute Bemerkungen bei Hartenstein, Grundbegr. der ethischen Wissensch. S. 367, und Herbart, Kl. Schr. III, S. 279 ff.).

* Die in Anmerkung 1 gegen die Herbart'sche Theorie der musikalischen Konsonanzen und Dissonanzen erhobenen Bedenken sind nicht ganz zutreffend. So kann der zuerst als Einwand aufgestellte Satz nur in einer gewissen Einschränkung als gültig angenommen werden. Es lässt sich nicht ganz allgemein sagen, dass das Streben zur Verschmelzung völlig unabhängig sei von dem den Vorstellungen Gemeinsamen, oder lediglich in der Einfachheit der Seele seineu Grund habe und daher für alle Vorstellungen gleich zu nehmen sei, obschon die Verschmelzung allerdiugs einen einfachen Träger der betreffenden Vorstellungeu voraussetzt. Dies letztere gilt indess auch von der Hemmung. Das den Vorstellungen Gemeinsame treibt zur Verschmelzuug, während der zwischen ihnen obwaltende Gegensatz eine Hemmuug bedingt, welche mit den Gegeusatzgraden in direktem Verhältnis steht. Zum anderen ist es zwar richtig, wenu es heisst: die Hemmung der Vorstelluugen wartet nicht erst, bis das Streben sich zu hemmen das Streben mit einander zu verschmelzeu überwunden hat, sondern währeud das Vorstellen verschmilzt, hemmt es sich; alleiu damit ist eine Beschräukung des einen durch das andere in dem von Herbart hervorgehobenen Sinne nicht

ausgeschlossen. Gleichwohl lässt sich die von Herbart in betreff der Töne vorgenommene Zerlegung in verschiedene Kräfte und die darauf gestützte Anwendung der Hemmungsgesetze entgegengesetzter Vorstellungen beanstanden. Man muss diese Anwendung natürlich als missglückt ansehen, wenn man die in Rede stehende Theorie als missglückt ansieht; aber keineswegs darf man daraus ohne weiteres schliessen, wie es von Fechner geschieht (Vorschule der Ästhetik, Leipzig 1876, II. Teil, S. 271 f.), dass nämlich die bezeichneten Gesetze selbst unrichtig seien. Übrigens bietet sich unter Anerkennung der Richtigkeit dieser Gesetze, sowie überhaupt unter Bezugnahme auf die Principien der von Herbart begründeten Psychologie noch ein anderer Weg zur Erklärung der konsonierenden und dissonierenden Tonverhältnisse dar (s. W. Ressl, Bedeutung der Reihenreproduktion für die synthetischen Begriffe und ästhetischen Verhältnisse in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VI, S. 146, S. 175 f.; ferner Cornelius, Über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 22 ff., und Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, 1880.

Im Hinblick auf den Umstand, dass ein einfacher Ton durch einfache pendelartige Schwingungen veranlasst wird, liegt es nahe, anzunehmen, dass ein solcher Ton in der Seele als eine Reihe von Empfindungsimpulsen oder Empfindungselementen hervortritt, die je nach der Schwingungszahl mehr oder weniger schnell aufeinander folgen und zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verschmelzen, womit denn auch das bei wachsender Schwingungszahl kontinuierliche Steigen der Tonhöhe, dessen wir uns in der Empfindung bewusst werden, zusammenhängen mag. Sonach werden die Empfindungselemente eines einfachen Tones, die wir mit a, a′, a″, . . . bezeichnen wollen, sich reihenförmig zu einem Ganzen zusammenfügen, indem das vorhergehende Element noch in einem gewissen Grade im Bewusstsein gegenwärtig ist, wenn das nachfolgende eintritt, und zwar in einem um so höheren Grade, je schneller die einzelnen Impulse aufeinander folgen. Dasselbe gilt von den Elementen b, b′, b″, . . . eines anderen Tones, dessen Entstehung durch eine andere Faser des Gehörorgans vermittelt ist. Doch werden die Elemente dieses Tones nicht bloss schneller oder langsamer als die des anderen aufeinander folgen, sondern auch in qualitativer Beziehung von denselben mehr oder weniger abweichen. Beide Töne werden sich, nacheinander gegeben, leicht von einander unterscheiden lassen, falls sie nicht sehr nahe liegen. Ihre Unterscheidung wird aber auch dann, wenn sie beide gleichzeitig in der Seele auftreten, gelingen können, und zwar selbst für Ungeübte unter gewissen Umständen, da vorzugsweise nur die qualitativ gleichen oder nahezu qualitativ gleichen, in gleichen Zeitintervallen aufeinander folgenden Empfindungselemente zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verschmelzen.

Ferner ist nun ersichtlich, dass zwischen den Empfindungselementen verschiedener gleichzeitig gegebener Töne, als innerer Zustände der Seele, eine bestimmte Wechselwirkung stattfinden muss, von welcher das Gefallende oder Missfallende bestimmter Tonverhältnisse abhängen wird. Wenn mehrere Töne gleichzeitig erklingen, entstehen ebensoviele Reihen verschiedener Empfindungselemente. Indem nun diese Reihen sich in der Seele entwickeln, werden sie sich je nach ihrer Beschaffenheit in ihrem Ablauf entweder gegenseitig begünstigen oder dergestalt stören, dass statt des leichten kontinuirlichen Abflusses ein mit Stössen verbundener statthat. In jenem Falle wird sich ein Gefühl des Beifalls (der Konsonanz), in diesem hingegen ein Gefühl des Missfallens (der Dissonanz) geltend machen. —

In Anbetracht der Helmholtz'schen Theorie der Tonverhältnisse vergleiche Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, S. 238 ff.

§ 131. Wechselwirkung der Gefühle.

Um bei der Beantwortung der Frage nach der Wechselwirkung der Gefühle, die sich in der älteren Psychologie zu einem Knotenpunkte der verwickeltsten Kontroversen gestaltete, einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, mache man sich zunächst klar, dass von einer Wechselwirkung der Gefühle als solcher eigentlich gar keine Rede sein könne. In Wechselwirkung zu treten vermag lediglich das Vorstellen, denn es giebt keine psychische Energie ausser dem Vorstellen; das Vorstellen entgegengesetzter Gefühle aber ist nicht entgegengesetzt, weil das Gefühl bloss das Bewusstsein eines vorübergehenden Zustandes des Vorstellens selbst ist, der dem Zustande eines anderen Vorstellens nicht im Wege steht. Das Vorstellen, welches das Bewusstsein des Gefühles ist, hört auf, anderem Vorstellen entgegengesetzt zu sein, weil es durch den Reflex auf und in sich selbst seine Richtung nach aussen hin eingebüsst hat. Die entgegengesetzten Zustände des Vorstellens machen das Vorstellen nicht entgegengesetzt; denn der Zustand des Vorstellens ist gleichsam das Selbstbewusstsein der Vorstellung, eine innere Angelegenheit der Vorstellung, wohl entstanden durch, aber ohne neue Bedeutung für das Verhalten der Vorstellung anderen gegenüber. Das Vorstellen, das durch sein Gegenstreben gegen das andere erst die Hemmung und dann durch sein Widerstreben gegen die Hemmung die Spannung bewirkt hat, kann nicht noch einmal wirken als das Vorstellen dieses Spannungsgrades gegen das Vorstellen irgend eines anderen Spannungsgrades. Im Gefühle hat die Wechselwirkung ihren Abschluss gefunden, von ihm aus kann keine neue Wechselwirkung ausgehen, gegründet auf die Verschiedenheit seiner Eigentümlichkeiten. So wenig die Qualitäten der Vorstellungen an sich wechselwirken, ebensowenig vermögen dies die Spannungsgrade des Vorstellens zu thun; zeichnen jene dem Vorstellen seine Wechselwirkung vor, so sind diese der Ausdruck der vollzogenen Wechselwirkung. Die Wechselwirkung der Gefühle ist somit blosser Schein, dem als wirkliches Geschehen die Wechselwirkung der Vorstellungen zu Grunde liegt, welche die Träger des Gefühles sind. Dies vorausgesetzt, ergeben sich bezüglich der Wechselwirkung der Gefühle folgende Grundsätze. Gleichzeitige Gefühle verschmelzen zu einem Gesamtgefühle, indem die Vorstellungen verschmelzen, in denen die Gefühle ihren Sitz haben (§ 49). Das Gesamtgefühl, das man wohl auch als das Gefühl den Gefühlen

entgegenzustellen pflegt, findet seine Analogie und, soweit es sich um heterogene Vorstellungen handelt, sein Komplement in der Gesamtvorstellung; wie diese eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, so vereinigt jenes eine Mehrheit von Gefühlen in einen einheitlichen Bewusstseinsakt, und so wenig dort die Mannigfaltigkeit der Qualitäten und Klarheitsgrade, so wenig steht hier die Verschiedenheit der Spannungsgrade der Vereinigung des Vorstellens im Wege. Eben desshalb ist aber auch das Gesamtgefühl ebensowenig ein einheitliches Gefühl als die Gesamtvorstellung Vorstellung im strengen Sinne ist, sondern wie die Gesamtvorstellung eigentlich nur das ungeschiedene Bewusstsein einer verschiedenen Mehrheit, so ist auch das Gesamtgefühl kein Totalgefühl, sondern eine Totalität von Gefühlen. Gleichwohl lässt sich jedoch nicht verkennen, dass, wie schon der Name Gefühl andeutet, die Besonderheit der Teilgefühle im Gesamtgefühle rückhaltsloser aufgehoben erscheint, als jene der Teilvorstellungen in der Gesamtvorstellung, weil der Sonderung der Gefühle jene Anhaltspunkte abgehen, welche die Vorstellungen in der Bestimmtheit und der Gleichmässigkeit der Andauer ihres Inhaltes besitzen (§ 93). Zunächst ist das Gesamtgefühl vieltönig und verworren und behält diesen dissonanten Charakter auch dort andauernd bei, wo es in den einzelnen Vorstellungskreisen zu keiner konformen Gesamtbewegung kommt, während da, wo die Bewegung der Vorstellungen unbehindert ihren Verlauf nimmt, die einzelnen Töne, dem Gesetze ihrer immanenten Abstumpfung folgend (§ 128), allmählich verschweben. Für das eine giebt uns die unreine, zersplitterte Stimmung einen Beleg, aus der wir an Tagen wechselnder Eindrücke oder somatischer Erregungen nicht herauskommen; das andere erklärt uns den eigentümlichen Reiz, der in dem ungestörten Ausklingen der Vorstellungen enthalten ist, und dessen bereits § 64 Anm. Erwähnung geschah. Aus dem Gesamtgefühle, das übrigens an der Gemeinempfindung nicht bloss ein Seitenstück, sondern den bedeutendsten Bestandteil besitzt, lösen die Einzelgefühle sich allmählich aus und lokalisieren sich in die Glieder des Vorstellungsleibes in einer Weise, die § 129 ausführlich besprochen worden ist. Unter den zahlreichen Irrtümern, die bei dieser sogenannten Lokalisation der Gefühle — durch die, nebenbei bemerkt, das Gefühl an Stärke zu gewinnen scheint — unterlaufen, besteht der bekannteste darin, dass eine blosse Modifikation der Gemeinempfindung als Einzelgefühl ausgestaltet und demgemäss behandelt wird, wie wenn z. B. für die Unlust aus rein körperlicher Verstimmung der Grund in dem Verkehre mit anderen gesucht und gefunden wird. Dabei bleibt aber stets eine grosse Menge von

Gefühlen der Ausscheidung aus dem Gesamtgefühle entzogen, wie namentlich alle jene Gefühle, die unmittelbar oder mittelbar mit Modifikationen der Gemeinempfindung zusammenhängen (die Lust an heller Beleuchtung, an erregenden Gerüchen oder aus dem Bewusstwerden körperlicher Frische und Kraft u. s. w.) oder aus solchen dunklen Vorstellungen hervorgehen, die, ohne bestimmte Apperceptionen zu finden, das Bewusstsein in grösseren Massen durchstreichen. Bei genauer Selbstbeobachtung wird man überdies häufig finden, dass der bald verworren schwankende, bald leise verschwebende Ton des Gesamtgefühles in den des ausgeschiedenen Einzelgefühles mit einklingt und diesen umhüllt, wie der Luftton die Lokalfarbe deckt. Bei Menschen, deren Vorstellungsleben zu keiner rechten Gliederung und Abgrenzung kommt, fehlt es auch an der ausgesprochenen Differenzierung der Einzelgefühle, und ihr ganzes Gemütsleben behält die ursprüngliche Verworrenheit gleichzeitiger Töne, wie bei Kindern, die oft nicht recht wissen, ob sie in demselben Momente lachen oder weinen sollen, oder bei schwärmerischen Naturen, denen das Herz gleichzeitig vor unbestimmter Wonne und unbestimmtem Wehe zu zerspringen droht. Was nun die Wechselwirkung der Einzelgefühle unter einander betrifft, so haben wir vor allem festzuhalten, dass gleichzeitige Gefühle einander hemmen, indem die Vorstellungskreise einander hemmen, in denen sie ihren Sitz haben. Gefühle unmittelbar verdrängen wollen, ist ebenso absurd, als sie unmittelbar herbeiführen wollen; der Weg zum Gefühl geht immer nur durch die Vorstellung, und die Geschichte der Vorstellungen ist auch die Geschichte der Gefühle bei dem Einzelnen, wie bei ganzen Völkern (der Eros des Griechen und die Minne des Mittelalters). Mit den Vorstellungskreisen werden uns auch die Gefühle fremd, die in ihnen enthalten sind; der Jüngling findet sich nicht mehr in der Gefühlswelt seiner Kinderjahre zurecht, zu der oft erst der Greis wiederkehrt. Gefühle fordern, wo die betreffenden Vorstellungen fehlen, hat keinen Sinn; gegen Schwärmerei hilft kein Ereifern, sondern lediglich Klärung der „Vorstellungskreise; dagegen macht auch neues Wissen neuen Schmerz“. Wie fern den Gefühlen überhaupt eine unmittelbare Wechselwirkung liegt, zeigt auch die bekannte, wenig erfreuliche Erfahrung, dass ein Tropfen Unlust ein ganzes Meer von Lust gründlich zu vergällen im stande ist, und dass leise Lust, intensiver Unlust beigemischt, diese nicht nur nicht mildert, sondern vielmehr verschärft. Ebenso verschmelzen Gefühle, indem die Vorstellungsmassen verschmelzen, denen sie innewohnen. Auf diese Weise kann es geschehen, dass ein umfangreicherer Vorstellungskomplex ganz entgegengesetzte Gefühls-

töne in sich befasst, wobei wieder der Umstand, dass gerade schwache Vorstellungen Träger starker Gefühle abzugeben vermögen, leicht die Täuschung veranlassen kann, als bestände eine unmittelbare Verschmelzung zwischen bestimmten Vorstellungen und bestimmten Gefühlen. Durch Verschmelzungen dieser Art bilden wir in unserer Kindheit unseren Wahrnehmungen, Erinnerungen und Einbildungen eine Menge dunkler Gefühle an, deren wir unser ganzes Leben hindurch nicht mehr recht los zu werden vermögen. Aristoteles bemerkt in dieser Beziehung sehr richtig, dass uns jene Güter am meisten erfreuen, deren Erwerb uns ursprünglich am schwersten fiel. — Dasselbe gilt nun auch von der Reproduktion der Gefühle, bezüglich deren die Associationspsychologie sich zur Aufstellung von Reproduktionsgesetzen nicht nur innerhalb der Gefühle, sondern auch zwischen Vorstellungen und Gefühlen veranlasst sah, während streng genommen die Reproduktion des Gefühles immer nur den Sinn einer neuen Produktion haben kann. Das reproduzierte Gefühl bleibt an Stärke und Lebhaftigkeit fast immer hinter dem ursprünglichen zurück, was freilich nicht ausschliesst, dass sich um die reproduzierte Vorstellung infolge neuer Verschmelzungen ein stärkeres Gefühl neu ansammeln und eine erhöhte Lebhaftigkeit vorfinden oder sich selbst verschaffen kann. Ebenso findet auch die bekannte Erscheinung, dass der Inhalt des reproduzierten Gefühles von dem des ursprünglichen meistens, bei Lust sogar in der Regel divergiert und dass Lust der Reproduktion schwerer zugänglich ist als Unlust, seine einfache Erklärung in den bekannten Eigentümlichkeiten der Vorstellungsreproduktion (§ 84 und § 70); die ersterwähnte Thatsache hat man im Auge gehabt, wenn man dem Herzen mehr Einbildungskraft als Gedächtnis zugeschrieben hat. Auch verdient hervorgehoben zu werden, dass, wie ein Blick auf § 129 erkennen lässt, die Lebhaftigkeit der Gefühlsreproduktion vor jener der Vorstellungsreproduktion begünstigt erscheint. In den Ton des reproduzierten Gefühles greifen gewöhnlich noch zwei andere Gefühlstöne mit ein: jener des Gefühles aus der willkürlichen Hingabe an den reproduzierten Vorstellungskreis und der aus der Voraussicht der leichten Lösbarkeit des Spannungsgrades willkürlich reproduzierter Vorstellungen. Beide Gefühle sind Lustgefühle; denn in dem einen weicht die Spannung des Vorstellungskreises der wirklichen Gegenwart einem aufsteigenden Erinnerungskomplexe, in dem anderen findet ein spannender Erinnerungskreis seine Lösung in dem wieder vortretenden Bewusstsein der Gegenwart, so dass dort ein idealer Gedankenkreis die Leiden des realen vergessen macht und durch seine eigenen Freuden ersetzt, hier das Behagen eines realen die Leiden

eines idealen verscheucht und sich selbst dadurch Freude erwirbt. Auf der Beigesellung von Gefühlen der ersten Art beruht das Beseligende der Kindheitserinnerungen, das Erhebende in dem Aufschwunge zu dem Gedankenkreise der Wissenschaft, das Reinigende in dem Genusse von Kunstwerken, das Beglückende in der Hingabe an die Natur. Von den Gefühlskombinationen der zweiten Art war bereits § 128 die Rede; der Einfluss beider kann so weit gehen, dass das reproduzierte Gefühl selbst durch die Reproduktion seinen ursprünglichen Ton einzubüssen scheint.[1]). Wo sich Einzelgefühle von dem Gesamtgefühle nicht bestimmt genug abheben, kann es auch wohl zu dem Scheine kommen, als wäre das Gefühl früher da, als sein Vorstellungskreis, und als müsse jenes diesen erst durch Reproduktion sich an und weiter ausbilden, wie man in manchen Träumen an sich selbst, und an den bizarren Ausgestaltungen krankhafter Stimmungen bei Seelenkranken beobachten kann (§ 116). Gelangt eine bestimmte Vorstellungsmasse zur Herrschaft (§ 115), dann befestigt sich auch das ihr innewohnende Gefühl insofern, als es mit dem Eintritte der Vorstellungsmasse selbst wiederkehrt und infolge der Umformung der angeeigneten Vorstellungsmasse sich auf diese überträgt. Auf diese Weise entstehen bleibende Dispositionen zu Gefühlen einer bestimmten Art neben und in den Dispositionen zu bestimmten objektiven Auffassungen, und die ältere Psychologie hatte auch hier den Schein für sich, wenn sie eine Apperception der Gefühle untereinander behauptete und diese Behauptung auch auf die Apperception bestimmter Vorstellungen durch bestimmte Gefühle ausdehnte. Wer an Gespenster glaubt, findet allenthalben Veranlassung zur Furcht, eine in Schrecken gejagte Armee sieht überall eine feindliche Übermacht, gesteigertes Selbstgefühl entdeckt und bewundert fortwährend neue Vorzüge an dem eigenen Ich u. s. w. Ja man kann sagen, dass erst durch diese Einmischung des Gefühles die Apperception jene Lebhaftigkeit und jenen Schwung gewinnt, der sie in vielen Fällen charakterisiert: Natur und Menschheit wollen mit warmem Herzen erfasst werden, wenn sie voll verstanden werden sollen. Auf dieser Tendenz der herrschenden Vorstellungsmassen, den Gefühlston der appercipierten Massen nach sich zu bestimmen, beruhen die habituellen Neigungen zu Lust und Unlust, die man mit *Heiterkeit* und *Trübsinn* zu bezeichnen pflegt, und die, nach Vorstellungskreisen verschieden, sich in die Sphären und Perioden unseres Vorstellungslebens in oft seltsamer Weise teilen (§ 113).[2]) Verschieden von diesen abgegrenzten und wechselnden Stimmungen ist jene bleibende Grundstimmung, die unserem Gefühlsleben aus der Art

und Weise erwächst, wie sich das Ich zu den einzelnen objektiven Vorstellungskreisen im grossen Ganzen verhält. Wo das Ich eine solche Entwickelungsform angenommen hat, dass es in dem Erfassen neuer Erlebnisse vorwiegend eine Förderung findet, da ist Leichtmut, wo es sich hingegen in seinem Vorstellen durch das Neue gehemmt fühlt, ist Schwermut die Grundstimmung; Gleichmut ist vorhanden, wo das Ich überhaupt den Eingriff neuer Eindrücke in seine Vorstellungskreise zurückweist. Schwermut und Leichtmut sind somit die eigentlichen Grundtonarten unseres Gemütes, und wenn wir auch nicht stets schwer- oder leichtmütig gestimmt sind, so sind wir doch stets zu dem einen oder dem anderen bereit, womit weiter zusammenhängt, dass die beiden Grundstimmungen den Ton bestimmen, in dem die Einzelgefühle und die vorübergehenden Stimmungen ausklingen. In ihnen kommt die Art und Weise zum gemütlichen Ausdruck, in welcher die Lebensgeschichte das Ich bestimmt: wird das Leben noch vorwiegend durch den Blick in die freie Weite der Zukunft vorgestellt, dann herrscht die Neigung zum Leichtmut vor, ruht der Gesamteindruck des Lebens vorzugsweise auf der starren Vergangenheit oder der beengenden Gegenwart, dann besteht die Disposition zur Schwermut; wo das Ich sich gegen seine Vergangenheit und Zukunft gleichgültig verhält, stellt sich Gleichmut ein. Daher inkliniert die Jugend zum Leichtmut, das Mannesalter zur Schwermut, und bei tiefer angelegten Naturen ist der Übergang aus jener in dieses meist durch eine stark vortretende Periode der Schwermut bezeichnet; die flüssigen, leicht beweglichen Vorstellungen des Künstlers disponieren vorwiegend zum Leichtmut, die schwerfälligen, verzweigten Vorstellungsmassen des Gelehrten zur Schwermut. Soweit bei dem Gesamteindrucke des Lebens bleibende somatische Eigentümlichkeiten von Einfluss sind, führt die Grundstimmung auf die alten Temperamentstypen zurück. Wo im Ich die rezeptive Seite überwiegt, herrscht Schwermut vor, wo die Spontaneität vortritt, neigt sich das Ich zum Leichtmut; weiche, sinnige Naturen verfallen leicht der Schwermut, zu der das sich selbst überlassene Gemüt meistens hingravitiert und die insofern die gemächlichere Stimmung ist als der Leichtmut, der immer einer gewissen Willenskraft bedarf, um dem Ich freie Bahn zu erhalten oder zu verschaffen. Leichtmut setzt immer einen gewissen Leichtsinn voraus, der freilich von dem flachen Leichtsinn des Sanguinikers sehr verschieden sein kann. Hat sich einmal die Tendenz zur Schwermut befestigt, dann kann es geschehen, dass momentane Lust schwermütig ausklingt, ja geradezu Unlust bereitet: jenes, wenn die Bewegung innerhalb des dargebotenen Vorstellungskreises sich allmählich in das

Ich fortsetzt und in diesem verläuft (wie dies namentlich bei ästhetischen Gefühlen beobachtet werden kann), dieses, wenn das Ich gleich bei dem Eintritte des objektiven Vorstellungskreises von der Hemmung durch denselben voll getroffen wird. In der Entmischung der austönenden Gefühle nach den Polen der beiden reinen Grundstimmungen liegt überhaupt ein gewisser Reiz; das unruhige Vibrieren zwischen entgegengesetzten Gefühlstönen ist ebenso unerträglich und angreifend, wie flackerndes Licht für das Auge. Leicht verschwebende Schwermut übt insbesondere jenen bekannten verführerischen Zauber auf kontemplative Naturen aus, welcher der Grundzug der Zeit Rousseaus und Youngs gewesen ist, den aber auch schon Epikur gekannt zu haben scheint.[3]) Der Unterschied zwischen der Grundstimmung und den vorübergehenden Stimmungen mag sich wohl in den meisten Fällen der Selbstbeobachtung entziehen, da ja auch die Grundstimmung sich nicht gleichmässig über die einzelnen Vorstellungskreise ausbreitet. Gleichwohl kann man von einer heiteren Schwermut in dem Sinne sprechen, als, wo sie vorherrscht, das Ich sich nicht gerade der Heiterkeit einzelner objektiver Vorstellungskreise verschliesst, sie aber doch in seiner schwermütigen Grundstimmung ausklingen lässt, während trübsinnige Schwermut immer etwas Moröses an sich trägt, und ebenso andererseits Leichtmut nicht immer heiterer Natur zu sein braucht. Der Versuch, die Grundstimmung mit den Einzelgefühlen und den vorübergehenden Stimmungen in ein bleibendes Verhältnis zu bringen, führt zu dem Gegensatze der gemütlichen Naturen gegen die genialen. Das Wesen der Gemütlichkeit besteht nämlich darin, dass an einer bestimmten Grundstimmung, die gewöhnlich auf ein mittleres Mass von Schwer- oder Leichtmut hinausläuft, fast ängstlich festgehalten wird, und die Lokaltöne der einzelnen Gefühle und Stimmungen auf diesen Grundton abgestimmt werden, um in ihm auszuklingen, während bei genialen Naturen die Grundstimmung den momentanen Stimmungen und selbst heftigeren Einzelgefühlen preisgegeben erscheint. Das eine macht das Alter behaglich oder verdrossen, das andere erklärt uns die jähe Flut und Ebbe himmelhochjauchzender Lust und todestiefer Betrübnis in jugendlich erregten Herzen. Gemütlichkeit hat einen Zug von Innigkeit, geniale Unbeständigkeit den der Jugendlichkeit an sich, Pietät für das Einzelgefühl geht beiden ab, und männlicher Reife beigesellt, bezeichnen sie fasst eine Art von Abnormität. Insofern Gemütlichkeit in der Reinhaltung der Stimmung besteht, giebt sie das Seitenstück des Charakters ab, der auf Reinheit der Haltung gerichtet ist; die Unruhe der Genialität hat an der Leidenschaftlichkeit mehr als ein blosses Seiten-

stück. Schliesslich verdient noch erwähnt zu werden, dass der Einfluss der Gemütsstimmung, der bleibenden, wie ganz besonders der vorübergehenden, sogar den Ton der Empfindung scheinbar modifiziert und alieniert; die gehobene Feststimmung erhöht den Genuss des Festmahls, dem Sorgenvollen mundet keine Speise u. s. w. Offenbar ist auch hier — soweit keine somatischen Reflexe mit ins Spiel kommen — das Gefühl der willigen oder erzwungenen Hingabe an den Vorstellungskreis, dem die Empfindung angehört, das, was den Ton der Empfindung hebt oder verdeckt: in der willkürlichen Einleitung dieser Hingabe liegt die Kunst des sinnlichen Geniessens, oder eigentlich die ganze Reihe der hedonistischen Künste, unter denen die der Tafelfreude die ausgebildetste, aber auch platteste sein mag.[4])

Anmerkung 1. Zeitferne idealisiert und verklärt gleich der Entfernung im Raume; sie verrückt den Beleuchtungsgrad der Lust, wie der Unlust, jenen, indem sie die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart, diesen, indem sie die Gegenwart auf Kosten der Vergangenheit verherrlicht, ihr „Nichtmehr“ hat dort einen elegischen, hier einen idyllischen Anklang. *Et hæc olim meminisse juvabit.* Die meisten unserer Freuden haben etwas von einer Versetzung in Vergangenheit oder Zukunft an sich. Bei manchen Menschen geht dies so weit, dass sie sich nur in Erinnerungen wahrhaft zu erfreuen im stande sind. Im ganzen rettet die Vergangenheit vor dem Druck der Gegenwart und die Gegenwart vor den Anmassungen der Zukunft. Schon das Hineinversetzen in den Gedankenkreis eines anderen erleichtert das beklommene Gemüt und hat immer etwas Poetisches an sich. Umgekehrt kann das Herz des Familienvaters in dem Gedanken an das eigene Leiden eine Linderung bei der Sorge für die Seinigen, der Gelehrte in dem Gedanken an körperliches Leiden eine Erleichterung seines Verdrusses an der stockenden Arbeit finden. Vielleicht ist auf letzterem Wege manche Hypochondrie entstanden. Die Betonung der Empfindung und mit ihr auch die Lebhaftigkeit der Vorstellung endigt mit der Empfindung selbst. Die Fortdauer des Gefühlstones ist von somatischen Eindrücken weit unabhängiger (§ 119), seine Lebhaftigkeit erwirbt sich das Gefühl jedesmal aufs neue, und eben darum währt die Lebhaftigkeit des Gefühles viel länger oder erneuert sich vielmehr weit stetiger, als die der Vorstellung. Das scheint auch Tetens mit der Behauptung gemeint zu haben, dass Gefühle zwar minder bestimmt, aber stärker und lebhafter reproduziert werden, als Vorstellungen (a. a. O. I, S. 73). Die interessanteste, aber auch komplizierteste Weise der Gefühlsreproduktion ist jene, die den Schein einer Reproduktion nach der Gleichheit der Form an sich hat (§ 74 Anm. 4, § 84 und § 94 Anm.), wie wenn z. B. der Gefühlseindruck einer Tonart den einer Farbe (Hands und Schuberts bekannte Charakteristiken der Tonarten), oder der eines Sonatensatzes den eines bestimmten Landschaftscharakters zurückruft. Der Vorgang beruht darauf, dass man, während einerseits das gegebene Gefühl festgehalten wird, so lange in den Erinnerungen herumgreift, bis jene Vorstellungsmasse zum Vorschein kommt, deren Gefühlseigentümlichkeit mit dem festgehaltenen Gefühle am meisten übereinstimmt. In dem ersten Beispiele wird das Zusammenfinden der Gefühle dadurch wesentlich erleichtert, dass die Farben eine Reihe bilden, in dem zweiten bleibt es dem glücklichen Griffe eines unbestimmten

Herumschweifens in Erinnerungen überlassen. Die ältere Psychologie nahm keinen Anstand, dem Gefühlsvermögen sein selbständiges Gedächtnis neben und ausser den Vorstellungsvermögen beizulegen. Von einer selbständigen Verschmelzung zwischen Gefühl und Vorstellung nach dem Gesetze der Gleichzeitigkeit hatte schon Descartes gesprochen (Pass. II, 136); Hume vindizierte in seiner höchst beachtenswerten Abhandlung über die Leidenschaften (Diss. on the pass. 2) dem Associationsgesetze der Ähnlichkeit seine selbständige Geltung auch im Gebiete der Gefühle *(emotions, passions)* — ein Axiom, das sich übrigens fast ausnahmslos in der gesamten englischen Associationspsychologie bis zur Gegenwart behauptet. Auch Bain nimmt die gegenseitige Verschmelzung und Reproduktion von Gefühl und Vorstellung als eine Thatsache, die einfach in den Gesetzen der Kontinuität und Ähnlichkeit ihre Erklärung findet (Mor. and ment. Sc. p. 127 und Sens. and Int. p. 556 u. 602). Bouillier hingegen kommt in seiner bereits öfter erwähnten Monographie der richtigen Erkenntnis ganz nahe (Du plaisir p. 19). Beneke gebührt das Verdienst, unter den neueren deutschen Psychologen ganz besonders die Abhängigkeit, ja Identität der Gedächtniskraft der Gefühle mit jener der Vorstellungen hervorgehoben zu haben. Zu dem Ganzen vergl. man Lindner, Emp. Ps. S. 144.

Anmerkung 2. Es ist bekannt, dass Komiker im Familienleben häufig von Trübsinn geplagt werden, gallige Rezensenten im persönlichen Verkehr harmlose Menschen sind, heitere Theoretiker die trübsinnigsten Praktiker abgeben u. s. w. Ariost, dessen heitere Scherze nie verblühen, war im Verkehr verschlossen und düster, der Verfasser des empfindsamen Pastore fido ein harter, eigennütziger Mann, der mit seiner ganzen Familie im Prozesse lebte; Swift, dessen feines Ohr von dem geringsten Verstosse gegen die Sprachrichtigkeit schmerzlich berührt wurde, gefiel sich im Umgange mit Leuten der niedrigsten Volksklassen; Harduin, vor dessen philologischem Skepticismus nicht einmal Horaz bestand, galt im gewöhnlichen Leben als der leichtgläubigste Mensch u. s. w. Schubert nahm von Erscheinungen dieser Art Veranlassung zu der Behauptung einer Polarität innerhalb des Gefühlslebens (Gesch. d. S. § 138).

Anmerkung 3. Der Bach der Schwermut führt seine Perlen mit sich, sagt Young, der Perlen dieser Art zu fischen selbst sehr wohl gewusst hat. Girardin setzte den Vers Lucrez: *medio de fonte leporum Surgit amari aliquid, quod nos in ipsis floribus angit* geistreich in sein Gegenstück um: *medio de fonte dolorum Surgit amœni aliquid, luctu quod amamus in ipso.* Dass diese Lust am Wehe auch schon bei den Alten nicht unbemerkt geblieben ist, zeigt Ovids, von Plinius Ep. VIII, 16 citierter Ausspruch: *est quædam dolendi voluptas.*

Anmerkung 4. Auf diese Klasse von Gefühlen haben in neuerer Zeit insbesondere Nahlowsky (a. a. O. S. 130) und Lindner (a. a. O. S. 125) aufmerksam gemacht. Ersterer hat insbesondere die Gefühlswirkung der einzelnen Farben und Töne eingehend und mit feinem Verständnis geschildert (a. a. O. § 15), die ganze Klasse dieser Gefühle aber denn doch zu unbestimmt definiert, wenn er sie als momentane Rückwirkung des einzelnen Sinnesreizes auf das Seelenleben bezeichnet (S. 130). Zimmermann rechnet zu den sinnlichen Gefühlen auch den Ton der Empfindung (a. a. O. S. 228).

§ 132. Einteilung der Gefühle.

Mit der Ausgestaltung des Gesamtgefühles im Einzelgefühle hängt eine wichtige Einteilung der Einzelgefühle selbst zusammen. Es giebt

nämlich Einzelgefühle, die sich sowohl bezüglich ihres Entstehens, als ihrer Vollentwickelung auf einen und denselben bestimmt abgegrenzten Vorstellungskreis beschränken, während andere sich entweder schon bei ihrer ursprünglichen Erregung oder doch im weiteren Verlaufe von einem Vorstellungskreise auf andere unbestimmt fortsetzen: fixe und vage Gefühle. Bei den ersteren bleiben Veranlassung und vollständiger Grund des Gefühles in demselben Vorstellungskreise eingeschlossen, bei den letzteren liegt, wenn nicht jene, so doch jedenfalls dieser weit auseinander, daher man wohl bei den einen, niemals aber bei den anderen die Vorstellungen bestimmt anzugeben vermag, aus deren Wechselwirkung das Gefühl hervorgegangen ist. Das fixe Gefühl hat seinen bestimmten Namen und Ort im Vorstellungsganzen, das vage Gefühl ist, wenn nicht anonym, so doch pseudonym; das fixe Gefühl duldet nicht bloss die Rückführung auf die Vorstellungen, deren Reflex es ist, sondern fordert diese Rückführung sogar, wenn es zu seiner vollen Entwickelung kommen soll, das vage Gefühl behält immer, wenigstens in seinem Ausklingen, etwas Unbestimmbares und Unsagbares; das fixe Gefühl kann sich zu einer gewissen Objektivität und Allgemeingültigkeit erheben, das vage bleibt immer subjektiv und zufällig, insofern die Vorstellungsverhältnisse subjektiv und zufällig sind, von denen es getragen wird. Lägen Vorstellung und Gefühl auseinander, so würde die Unterscheidung der Gefühle in fixe und vage sich in einen blossen Unterschied der Urteile über die Beziehung des Gefühles zu den Vorstellungen verwandeln, für ein Bewusstsein aber, in dem der Eindruck der Gefühle an dem gleichzeitigen Eindrucke der Vorstellungen haftet, bezeichnet er eine Verschiedenheit in dem unmittelbar Gegebenen. Das fixe Gefühl ist oder wird in allen Partien und Perioden von dem Bewusstwerden der Vorstellungen beschienen, das vage Gefühl verschwebt in unbestimmte Fernen oder in dunkle Schatten. Unter den fixen Gefühlen nehmen wieder jene die erste Stelle ein, bei denen der vollständige Grund des Gefühles lediglich in den qualitativen Verhältnissen der Vorstellungen eines homogenen Vorstellungskreises gegeben ist. Gefühle dieser Art erheben nämlich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in dem Sinne, dass bei ihnen nicht bloss zwischen den veranlassenden Vorstellungen und dem Gefühle ein notwendiger Zusammenhang besteht, was bei allen fixen Gefühlen der Fall ist, sondern, dass zwischen den veranlassenden Vorstellungen selbst alle den Vorstellungen als solchen zufälligen Beziehungen aufgehoben, und daher alle subjektiven Einflüsse ausgeschlossen sind. Urteile der Dependenz des Gefühles

von den Vorstellungen sind bei allen fixen Gefühlen möglich, aber bei den Gefühlen, die aus rein qualitativen Vorstellungsverhältnissen entspringen, kann das synthetische Urteil sich bezüglich des betreffenden Verhältnisses selbst bis zur synthetischen Erkenntnis erheben (§ 124). Wo mit den qualitativen Beziehungen die Wechselwirkung von Verschmelzungen zur Erzeugung des Gefühles konkurriert, erhält das Gefühl wohl einen Zusatz, der ihm insofern fremd und zufällig ist, als den Vorstellungen die Verschmelzung zufällig war; das Gefühl bleibt aber doch die notwendige Folge einer Gesamtheit der Vorstellungen, die selbst keine notwendige Gesamtheit war. Fixe Gefühle endlich, die lediglich auf Vorstellungsverschmelzungen beruhen, gravitieren schon zu den vagen Gefühlen hin, weil, wo einmal die mittelbare Reproduktion angeregt ist, die Erregung sich in immer weiteren Wellenkreisen fortpflanzt und zuletzt ins Unbestimmbare verläuft. Als Gefühle, die den Charakter reiner Reflexe der Vorstellungsqualitäten an sich tragen, sind die ästhetischen und moralischen Gefühle zu nennen. Bei den Kunst- und den religiösen Gefühlen sind bereits Einflüsse von Verschmelzungen in zum Teil bedeutendem Umfange mitwirksam; an den meisten der sogenannten Naturgefühle tritt bereits der Übergang in das vage Gefühl deutlich hervor (in der Wahrnehmung einer Rose ist die Farbe mit einem bestimmten Geruche u. s. w. verschmolzen, die Farbe reproduziert etwa die Vorstellung der Liebe, der Lieder des Mirza Schaffy, der Divanpoesie u. s. w., der Geruch die des Hochsommers, des Pfingstfestes, der deutschen Romantik u. s. w.). Der Grund der vagen Gefühlsform liegt wieder in der Disparität und Dunkelheit der Vorstellungen, von denen oder in die das Gefühl ausgeht, also der Vorstellungen, aus denen es entspringt oder in die es endigt. Gefühle der ersten Art heben sich gleich anfänglich nur unbestimmt von der Stimmung oder dem Gesamtgefühle ab, wie man gleich an dem Hauptrepräsentanten derselben, der Langweile, wohl bemerken kann (§ 88, sie bilden eben desshalb auch jene Gruppe von Gefühlen, an die man zuerst denkt, wenn man die Zufälligkeit aller bestimmten Beziehungen zwischen Vorstellungen und Gefühlen behauptet (§ 129). Die Gefühle der zweiten Art teilen wohl mit den fixen Gefühlen die Abgrenzung ihrer Ursprungsstelle, münden aber in ihrem Verlaufe im Gesamtgefühl oder in der Stimmung aus, wie unbestimmte Erwartungen, die von einer bestimmten Gegenwart ausgehen (§ 88), oder Überlegungen, bei denen zahlreiche Prädikate einem festgehaltenen Subjekte gegenüber schwanken (§ 122). Durch diesen Ausgang nehmen Gefühle der letzteren Art eine Intensität an, welche ihren Veranlassungen

oft ganz unangemessen erscheint, wie es z. B. geschieht, dass wir das Flackern einer Flamme, den regellosen Flug eines Vogels, den Zug der Wolken, das Steigen einer Rakete mit einer Spannung verfolgen, deren Höhe wir vor uns selbst gar nicht zu rechtfertigen vermögen; fortwährender Verlust erbittert durch die dunklen Vorstellungen des Missgeschickes, der verletzten Ehre u. s. w., selbst den Spieler, den der materielle Verlust ganz gleichgültig lässt.

Anmerkung. Die ältere Psychologie hielt sich bei ihren Einteilungen der Gefühle einseitig an den Inhalt und verfuhr überhaupt viel zu schematisch. In der von ihr öfter gebrauchten Gegenstellung kontemplativer und eigennütziger Gefühle (Jacob, Grundr. §§ 179 und 183; vergl. auch Ideler, a. a. O. § 30; Biunde, a. a. O. III, S. 72; Hillebrand, a. a. O. S. 283) kündigt sich, wenn auch entfernter, der Grundgedanke unserer Theorie an. Deutlicher spricht ihn schon die gleichfalls traditionelle Einteilung der Gefühle in materiale und formale aus, deren jene einen notwendigen Zusammenhang mit bestimmten Vorstellungen behaupten, diese gegen jeden bestimmten Vorstellungsinhalt gleichgültig sind (Reue, Scham, Freude, Angst). Bemerkenswert erscheint es, dass auch Hegel auf sie zurückgegriffen hat (Enc. § 472, Zus.), wie denn überhaupt die Hegel'sche Psychologie des Gefühles reich an Reminiscenzen aus der älteren Psychologie ist. E. Schmidt, der die Theorie des Gefühles ausführlich behandelte, unterschied die Gefühle einmal nach den Sinnen (äusserer, innerer und religiöser Sinn), durch welche sie, und sodann nach der Art, in welcher sie erregt werden (unmittelbar durch die Gegenwart des Objektes oder nur durch die Erinnerung an dasselbe, a. a. O. S. 174). In der neueren Schottischen Schule ist die Einteilung der Gefühle nach deren Beziehung zu der Zeit in immediate, retrospektive und prospektive ziemlich verbreitet. Sie stammt von Brown her (a. a. O. III, p. 31) und wurde von G. Payne (a. a. O. p. 229) weiter fortgebildet; beide kombinieren sie mit der Einteilung der Gefühle in moralische und moralisch indifferente. Die Einteilung der Gefühle in fixe und vage stammt im wesentlichen von Herbart her, der jedoch die Trennungslinie so zog, dass sie die Gefühle, „die an der Beschaffenheit des Gefühles haften“, von Gefühlen schied, „die von zufälligen Gemütslagen abhängen“, (Lehrb. z. Ps. § 98, Ps. a. W. II, § 108). Drobisch nannte die Gefühle der ersten Klasse Gefühle mit objektiver, die der zweiten mit subjektiver Grundlage und kombinierte beide mit der Unterscheidung sinnlicher und intellektueller Gefühle (Emp. Ps. § 68). Stiedenroth gestaltete die Herbart'sche Einteilung so um, dass er die Gefühle zunächst in zwei Klassen brachte, je nachdem dieselben „ein oder kein bestimmtes Vorgestelltes vorauszusetzen scheinen“, und sodann die Untereinteilung der ersteren derart fortführte, dass die Gefühle, die an dem Vorgestellten für sich haften, jenen entgegentreten, die das Verhältnis des Vorgestellten zu dem vorstellenden Subjekte zu bestimmen scheinen (a. a. O. II, S. 34). Waitz nannte die subjektiven Gefühle formale, weil ihr Entstehen lediglich von der Art, wie die Vorstellungen im Inneren des Subjektes zusammentreffen, und von den besonderen Verhältnissen, in denen dieses geschieht“, also „bloss von der Form des Vorstellungsverlaufes“ abhängt, behielt aber bezüglich der Erklärung der objektiven Gefühle die Formulierung Herbarts bei (Lehrb. S. 301 und 333), worin ihm, wie in so manchen anderen Punkten, neuestens auch Morell nachfolgte (a. a. O. VII, 7). Zimmermann legt der Einteilung der Gefühle in subjektive und objektive den Gegensatz der Quantität und Qualität der

Vorstellungen zu Grunde (Ps. S. 328, vergl. Ästhet. § 33—36) und benutzt die Einteilung der Gefühle in fixe und vage zur Charakterisierung des Klassischen und Romantischen (Ästh. § 216 ff.). Am ausführlichsten hat diesen Punkt in neuerer Zeit Nahlowsky behandelt. Er teilt die Gefühle zunächst ein in formale und qualitative, von denen die ersteren, durch die blosse Form des Vorstellungsverlaufes bedingt, an keiner bestimmten Qualität des Vorstellens, die letzteren, durch den Vorstellungsinhalt bedingt, an diesem haften sollen (a. a. O. S. 50). Innerhalb der formalen Gefühle unterscheidet er sodann die allgemeinen elementaren Gefühle der Beklemmung, Erleichterung, des Suchens, des Kontrastes, der Harmonie u. s. w. und die besonderen komplizierten, wie Erwartung, Hoffnung, Zweifel, Langweile; unter den qualitativen werden den niederen sinnlichen die höheren idealen (intellektuelle, ästhetische, moralische und religiöse) entgegenstellt. Vergleichen wir dieses Schema mit der im Texte durchgeführten Einteilung, so decken sich die Grenzlinien beider nur unvollständig. Durch den Vorstellungsinhalt bedingt ist in gewissem Sinne jedes Gefühl, in anderem keines (§ 129); an einem bestimmten Vorstellungsinhalte haftet jedes fixe Gefühl, und notwendig bedingt ist dieses Haften an einem bestimmten Vorstellungsinhalte vom Standpunkte dieses letzteren aus bloss bei der hervorgehobenen ersten Klasse der fixen Gefühle. Ganz analog verhält sich weiterhin auch das vage Gefühl zum formalen. Das intellektuelle Gefühl den qualitativen Gefühlen einzureihen, geht gleichfalls nicht wohl an, weil das intellektuelle Gefühl entweder bloss die Befriedigung des Strebens nach Wahrheit und dann von der Qualität der Vorstellungen unabhängig ist (§ 126), oder von der Vorstellungsqualität abhängt und dann ein ästhetisches Gefühl, ein „Fühlen des Schönen am Wahren“ (Goethe) ist. Jedenfalls stimmt es schwer zusammen, das Wahrheitsgefühl, bei dem die Vorstellungsreihen nur involviert wirksam sein sollen (§ 162), den qualitativen, und den Zweifel, Kontrast oder die Harmonie den formalen Gefühlen beizuzählen. — In das Detail eingehende Nominaldefinitionen der einzelnen Gefühle finden sich bei E. Reinhold, Esser, Jessen, besonders am gelungensten erscheint Georges Behandlung dieses Gegenstandes (Lehrbuch S. 116—122), die mit dem hier Gesagten leicht in Verbindung gebracht werden kann.

B. Von den Gefühlen im einzelnen.

§ 133. Das ästhetische Gefühl und das Kunstgefühl.

Unter dem ästhetischen Gefühle verstehen wir jenes fixe Gefühl, in dem sich das qualitative Verhältnis einer bestimmten Vorstellungskombination rein reflektiert. Seine Entwickelung ist positiv durch das vollendete Vorstellen der betreffenden Vorstellungsqualitäten, negativ durch das Fernbleiben von den störenden Eingriffen zufälliger Beziehungen bedingt und setzt somit in der einen Beziehung den Besitz klarer Vorstellungen, in der anderen das Vermögen voraus, den Kreis dieser Vorstellungen ausser alle Beziehung zu den gewöhnlichen Vorstellungskreisen des Lebens zu versetzen. Das ästhetische Gefühl hat seinen eigenen, bestimmt abgegrenzten Vorstellungs-, seinen eigenen Reproduktions- und Apperceptionsrayon,

stiftet und erhält sein eigenes Interesse; es unterbricht die Zeitlinie des Alltagslebens und erhebt über dessen Flachheit, fordert aber auch eine gewisse Selbstverleugnung, deren jene unfähig sind, die ihr hoffendes und fürchtendes Ich nie ganz los zu werden vermögen. Der nächste Lohn, den das ästhetische Gefühl für diese Selbstüberwindung gewährt, besteht in jener reinigenden Lust, welche das Hinausversetzen aus den Spannungskreisen der eigenen Gegenwart jedesmal mit sich bringt (§ 131 Anm. 2). In dieser inneren Beschlossenheit liegt weiter auch der Unterschied des ästhetischen Gefühles von der Lust an erkannter Zweckmässigkeit. Die teleologische Auffassung ist nämlich durch den Zweckbegriff bedingt, denn die Lust, die sie gewährt, beruht auf der Lösung der anfänglichen Spannung durch die Erkenntnis der Angemessenheit des Mittels an den Zweck. Die Vorstellung des Zweckes aber ist den gegebenen Vorstellungsqualitäten an sich fremd, wird ihnen äusserlich entgegengebracht und entgegengehalten; die Vorstellungen, aus denen die Vorstellungsreihen der Mittel sich zusammensetzen, sind durch Verschmelzungen aneinander gekettet, die ihnen selbst ursprünglich ganz zufällig waren. Die ästhetische Auffassung wägt die Glieder des Verhältnisses gegeneinander ab und erfasst das Ganze durch seine Glieder: die teleologische wägt das Mittel gegen den Zweck ab und begreift das Einzelne aus dem Ganzen. Man drückt diesen Gegensatz gewöhnlich einfach dadurch aus, dass man die Lust am Ästhetischen als unbedingt, die am Teleologischen als bedingt bezeichnet.[1]) Diese Unbedingtheit teilt das ästhetische Gefühl mit dem Tone der Empfindung, von dem es sich unterscheidet, wie das Gefühl überhaupt von der Empfindung (§ 128). Der planmässigen Anlage des Zweckmässigen gegenüber erscheint das Ästhetische als freies Spiel, wie denn das ästhetische Gefühl mit dem Spiele auch das gemein hat, dass es erst dort beginnt, wo das Bedürfnis schweigt. An den ästhetischen Gefühlen kann verschieden sein: die objektive Grundlage und der subjektive Vorgang selbst; mit jener wechselt der Inhalt, mit diesem die Stärke, Lebhaftigkeit, der Rhythmus und Ton des Gefühles. Als Glieder des ästhetischen Verhältnisses vermögen nur jene Vorstellungen einzutreten, die bei grösserer Mannigfaltigkeit der Qualitäten eine bestimmte Gliederung zulassen und von jedem fremdartigen, stofflichen Interesse frei sind. Aus dem Bereiche der Empfindungen kommen diesen beiden Bedingungen zunächst und vollständig bloss die Gesichts- und Gehörempfindungen nach (§ 37 u. § 38). Muskel- und Tastempfindungen vermögen nur insofern einen Beitrag zu der ästhetischen Gesamtwirkung zu liefern,

als sie zu Anschauungen mitwirken, die sich aus Gesichtsempfindungen zusammensetzen. Gerüche nehmen durch die Erinnerungen, die sie wach rufen, wohl bisweilen einen, sozusagen, romantischen Anflug an, von einer eigentlich ästhetischen Wirkung bleiben sie jedoch ausgeschlossen. Eigentümlich ist es, dass gerade der Geschmack, der der ästhetischen Beurteilung den Namen gegeben hat, an ästhetischer Wirkung allen übrigen Sinnen nachsteht. Ein ganz besonders gefügiges Material bietet sich der Gestaltung ästhetischer Verhältnisse in den reproduzierten Vorstellungen dar, und zwar namentlich dann, wenn die Einbildung die ursprünglichen Verbindungen desselben gelockert hat (§ 84), und auf diesem Umwege vermögen auch Empfindungen an dem ästhetischen Verhältnisse teilzunehmen, die als Empfindungen von demselben ausgeschlossen erscheinen. Hieran schliessen sich weiter an: Begriffe, Begriffsreihen und Gewebe, Bilder des Wollens und Handelns samt allem, was sich aus diesen zusammensetzt, Darstellungen von Gefühlsreihen, Situationen, Stimmungen, Leidenschaften, Charakterzügen und ganzen Charakteren. Jede dieser Qualitätengruppen bringt wieder ihre eigentümliche Bedrohung der Reinheit des ästhetischen Gefühles mit sich; die Empfindung verlockt zur Hingabe an den Reiz ihrer Betonung, die Anschauung zum Spiele mit bloss quantitativen Grössen (§ 97), die Reproduktion ruft Erwartungen wach und beunruhigt, verzweigte Vorstellungsmassen regen das Ich an, Begriffe lenken die Aufmerksamkeit in spekulative, Wollensbilder in ethische, Darstellungen von Charakteren in psychologische Bahnen u. s. w. Wichtiger als der Stoff ist für den eigentlichen ästhetischen Charakter des Gefühles die Art und Weise, wie sich dieses selbst in seinem Verlaufe entwickelt und gestaltet. Beharrt die Spannung, die selbstverständlich auch hier die Grundform abgiebt, ungelöst fort, oder behauptet sich dieselbe vielmehr ungelöst den Lösungsversuchen gegenüber, zu denen sie selbst veranlasst, so giebt dies das ästhetische Missfallen, und das zu Grunde liegende objektive Verhältnis heisst hässlich; löst sich hingegen die Spannung in eine sich immer reiner herausgestaltende Lust (§ 128), so entsteht das ästhetische Wohlgefallen und als objektives Verhältnis Schönheit. Bezüglich dieses letzteren treten als die beiden extremen Fälle auseinander: die Lust am Anmutigen und die Lust am Erhabenen. Die anmutige Form löst die leichte Unlust der Auf- und Zusammenfassung (§ 94), die wohl gar nicht als Einzelgefühl vortritt, eben so leicht und schnell; sie gewährt mehr, als sie beansprucht, lohnt eine geringe Anstrengung durch einen bedeutenderen Gewinn und erscheint darum als eine huldvolle Gabe. Das Anmutige

giebt gleichsam sich selbst, entwickelt sich vor uns, ohne unser Zuthun, wie ein sinnreiches Spiel und heisst darum ansprechend und entgegenkommend. Überwiegt in der Form der Anmut die Gleichheit der Glieder, so überwiegt bei dem Erhabenen der Gegensatz; die Spannung ist bedeutend und anhaltend, darum aber auch die Lösung ernst und tief. Das Erhabene thut uns Gewalt an, denn es nötigt zur denkenden Bewältigung des gegebenen Gegensatzes und ist darum nicht jedermanns Sache, es eröffnet dafür aber, wenn die Lösung des scheinbaren Widerspruches gelingt, den Blick in weite Fernen, weil der bedeutende Gegensatz nur durch einen bedeutenden Gedanken vermittelt und überwunden werden kann (§ 97 Anm. 4). Zwischen beiden liegt in der Mitte das Komische, bei dem Gleichheit und Gegensatz der Beziehungen einander gewissermassen das Gleichgewicht halten, bis infolge der fortschreitenden Wechselwirkung erstere über letzteren die Oberhand gewinnt. Das Komische frappiert im ersten Augenblicke durch seine Ungereimtheit, jedes der beiden Glieder weist auf das andere hin und weist es zugleich von sich ab, die Auffassung vibriert zwischen beiden Gliedern auf und ab (§ 47); aber aus der Ungereimtheit stellt sich eine innere Zusammenstimmung heraus, aus dem Unsinne wächst ein guter Sinn heraus, der aber freilich nicht der tiefe Sinn des Erhabenen sein kann. Das Tragische, das man sonst wohl auch unter den ästhetischen Hauptformen anzuführen pflegt, ist eigentlich nur eine stofflich determinierte Form des Erhabenen, denn es ist eben das Erhabene im Ethischen. Bei dem Tragischen ist nämlich das eine der beiden Glieder ein bestimmtes Wollen, eine individuelle oder generische Willensrichtung, das andere die feindliche Aussenwelt, entgegengesetzte Willensrichtungen der eigenen Persönlichkeit oder des grossen Zeitganzen des Handelnden, und der Kampf, der zwischen beiden auf Leben und Tod geführt wird, findet seine Lösung durch das Vortreten einer moralischen Idee (Stärke des Wollens, Freiheit des Wollenden, moralische Weltordnung). In diesem Sinne entbehrt das Tragische niemals neben der ästhetischen einer gewissen stofflichen Wirkung, beide vereinigen sich — um auf die tiefsinnige Aristotelische Formel zurückzukommen — in der Reinigung des Gemütes von kleinlichen egoistischen Befürchtungen und sympathetischen Anwandlungen durch Mitleid und Furcht. In gleicher Weise wie das Tragische zum Erhabenen verhält sich die Komödie zum Komischen, und es dürfte kaum fehl gegriffen sein, wenn man als das Grundgefühl der Komödie im Gegensatz zur Tragödie einen gewissen Übermut mit etwas Schadenfreude bezeichnet. Um dem allgemeinen Schema der ästhetischen Hauptformen

eine grössere Mannigfaltigkeit zu verleihen, wäre mit dem Einteilungsgrunde derselben, dem Verhältnisse der gemeinsamen und der entgegengesetzten Beziehungen der Verhältnisglieder, noch jener der Übergangsweisen zwischen den benachbarten Gliedern zu kombinieren. Dieser Übergang kann nämlich entweder durch zwischengeschobene Mittelglieder angebahnt und geebnet werden, er kann aber auch ganz fehlen, oder es kann bei einer Mehrheit von Gliedern teils das eine, teils das andere stattfinden. Im ersten Falle erscheint selbst der tiefste Gegensatz gemildert, im zweiten wirken die Gegensätze um so schroffer und einschneidender, im dritten zerfällt die ästhetische Form in Gruppen, und die Gesamtwirkung wird massenhaft. Auf das Erhabene angewendet, würde diese Unterscheidung als Nebenformen desselben das Edle, Feierliche, Prächtiggrosse ergeben, denen bei dem Anmutigen etwa die Grazie, die Naivität und die Zierlichkeit entsprechen würden. Das Hässliche erreicht da seine volle, durch das Wort bezeichnete Widerwärtigkeit, wo es mit der Verheissung einer Lösung vortritt, die es wirklich zu gewähren nicht vermag; sei es, dass es durch seine Form eine bestimmte Lösung erwarten lässt, zu der es überhaupt nicht kommt, oder dass es gleichzeitig Lösungen anregt, die einander widerstreiten und daher paralysieren. Das eine scheint allen jenen Formen des Hässlichen zu Grunde zu liegen, die wir als tot, matt, gemein bezeichnen; das andere findet bei dem Schwülstigen statt, so dass jede ästhetische Form von zwei entgegengesetzten Formen des Hässlichen umgeben und bedroht erscheint.[2])

Verwickelter wird die Untersuchung, wenn wir uns von dem ästhetischen Gefühle dem Kunstgefühle zuwenden. Vor allem haben wir hier das allgemeine Vorurteil zu beseitigen, als strebe alle Kunst gleich ursprünglich und ihrem Wesen nach darnach, schöne Kunst zu sein, d. h. als stecke sich gleich ursprünglich die Kunst das Ziel, ästhetische Gefühle zu erwecken. Das Kunstwerk will zunächst etwas bedeuten und zwar bestimmter: es ist ein Individuelles, das nicht als solches, sondern als ein Allgemeines gelten will. Das, was die Kunst darstellen will, ist immer ein Allgemeines, Ganzes, das, woran und wodurch sie darstellt, ein Besonderes, Einzelnes, und in diesem Sinne kann man wirklich die bekannte Formel von der Identität des Idealen und Realen im Realen als den Schlüssel zu dem Geheimnisse der Kunst betrachten. Bekannt ist, dass die Werke der ältesten Kunst durchaus den Charakter eines Andeutenden, Symbolischen, Bezeichnenden an sich tragen. Schon die Landschaft erweitert sich zum Einzelgliede aus dem

grossen Ganzen allgemeinen Naturlebens, das lyrische Gedicht vertieft die Stimmung des einzelnen Momentes zu einem Stücke individuellen oder generischen Menschenlebens, der tragische Held wird zum Träger einer historischen oder nationalen Idee u. s. w.[3]) Diesen Zweck zu erreichen, bedient sich die Kunst drei verschiedener Mittel: sie isoliert fürs erste ihr Objekt aus dem Zusammenhange mit der übrigen wirklichen Welt, grenzt es gegen diese ab und reflektiert dadurch die Auffassung desselben auf sich selbst, sie abstrahiert fürs zweite an dem Kunstwerke von allen jenen empirischen Bestimmtheiten, die für das darzustellende Allgemeine bedeutungslos sind, und sie determiniert es drittens, indem sie jene Züge, welche für ihren Zweck bedeutungevoll sind, in einer Weise verstärkt und hervorhebt, die über das empirisch Gegebene hinausgeht.[4]) Bewegt sich nun in allen diesen Beziehungen die Tendenz der Kunst ganz ausserhalb des Gebietes des Ästhetischen, so liegt es doch in der Natur derselben, dass sie diesem in dem Masse näher rückt, als sie in ihrer Entwickelung vorschreitet. Diese Annäherung vollzieht sich successiv von den beiden Seiten des Kunstwerkes aus: der individuellen, von der die Bewegung ausgeht, und der allgemeinen, in der sie abschliesst. Dies klar einzusehen, erwäge man, dass jedes einzelne ästhetische Verhältnis insofern als der Ausdruck eines bestimmten Gedankens betrachtet werden kann, als wir das spezifische Gefühl desselben durch seine Analogie zu anderen Gefühlen auf einen bestimmten Gedanken beziehen, wie wenn man von einer Melodie oder Harmonie sagt, sie drücke Frieden, Unschuld, Heiterkeit, Hoffnung u. s. w. aus. Diesen Gedanken, auf den das Verhältnis wie auf seinen Exponenten hinzuweisen scheint, pflegt man mit dem Namen Idee zu bezeichnen, wogegen, wenn nur jede metaphysische Nebenbedeutung des viel missbrauchten Ausdruckes fern gehalten bleibt, wohl nichts einzuwenden ist. So spricht die Zusammenstellung der bekannten Farbenquinte Rot und Blau (die Madonnenfarben) eine ganz andere Idee aus, als die gleichwertige Kombination von Braun und Grün (Johannesfarben); der Umriss der sich nach oben hin verengenden Pforte der ägyptischen Grabmonumente drückt eine andere Idee aus als der gotische Spitzbogen; jeder Accord, jede Tonart hat einen spezifischen, durch die qualitativen Verhältnisse der Töne bestimmten Charakter u. s. w. In diesem Sinne hat somit auch das ästhetische Verhältnis seine allgemeine Bedeutung, und zwar jedes einzelne seine eigentümliche, und indem das Kunstwerk seine Teile nach diesem Verhältnisse gliedert, um durch sie seine allgemeine Bedeutung auszudrücken, d. h. indem es den Kunstzweck

durch das Mittel der ästhetischen Form anstrebt, wird es zum Werke der schönen Kunst. Diese Umformung des Kunstwerkes in die Gliederung ästhetischer Verhältnisse bricht sich sowohl in der konkreten Erscheinung, als in der abstrakten Bedeutung desselben Bahn; jenes, indem sie die Empfindungen, aus denen sich die Anschauung zusammensetzt, den ästhetischen Formen gemäss anordnet, dieses, indem sie die Bedeutungen, auf welche die Teile der Anschauung hinweisen, in die Einheit der Idee zusammenfasst. Das zum Schönen vollendete Kunstwerk klingt nicht bloss in der Harmonie eines ästhetischen Verhältnisses an, sondern es klingt in ihr auch aus, die Ideen der Formen der Anschauung vergeistigen gewissermassen den sinnlichen Eindruck des Kunstwerkes, die Idee des sozusagen symbolischen Gehaltes beseelt das Ganze und verleiht ihm die letzte, tiefste Bedeutung. Die Hand des durchgebildeten Künstlers zeigt sich darin, dass sie auch in den nebeneinander ablaufenden Vorstellungsreihen Momente fixiert, die in ästhetischen Verhältnissen zusammenstimmen. Auf diese Weise bildet jedes vollendete Kunstwerk ein Reihengewebe, in dem von den einzelnen Teilen der Anschauung aus parallele Fäden auslaufen, die in ihren Ausgangs- und Schlusspunkten, sowie in den zwischen beiden liegenden Knotenpunkten von ästhetischen Verhältnissen durchkreuzt werden.[5]) Am leichtesten nachweisbar wäre diese Anordnung in der Symphonie; im Drama beginnt die ästhetische Wirkung schon in der Diktion selbst, setzt sich von da aus in die einzelnen Gedanken, die Sentenzen der handelnden Person fort, erhebt sich weiter zu dem Kontraste und der Ähnlichkeit der Charaktere und der durch diese bedingten, gleichzeitigen und einander ablösenden Situationen und schliesst in dem Gesamteindrucke der ganzen Handlung, der, wenn das Drama eine Tragödie war, sich in dem Hinweise auf eine moralische Idee zuspitzt. Im historischen Gemälde harmonieren und kontrastieren fürs erste Farben und Linien, sodann die durch beide ausgedrückten Gestalten in Haltung und Geberde, weiter die in diesen ausgesprochenen Charaktere, und findet das Ganze seinen Abschluss dadurch, dass die durch die einzelnen Personen vertretenen historischen Ideen ein bestimmtes ästhetisches Verhältnis eingehen. Die Weiterverfolgung dieses Punktes gehört einerseits in die Ästhetik, andererseits in jene analysierende Psychologie, deren Mangel nirgends fühlbarer ist als an diesem Orte.[6])

Anmerkung 1. Daher kommt es, dass ästhetische Gefühle sich besonders rein und leicht dort einstellen, wo sich unsere Auffassung ausserhalb der gewöhnlichen alltäglichen Vorstellungskreise bewegt. Ruinen, seltsame Bauten regen das ästhetische Gefühl lebhafter an, als wohlerhaltene Gebäude oder Bau-

werke deren Bestimmung sogleich einleuchtet. Märchen wecken den poetischen Sinn der Kinder leichter, als Erinnerungen an wirklich Erlebtes. Der Fremde findet den ästhetischen Charakter einer Landschaft bestimmter heraus, als der Einheimische u. s. w.

Anmerkung 2. Das Hässliche tritt jedesmal mit einer gewissen Herausforderung und Anmassung an uns heran; es will für etwas gelten, als das es sodann nicht gelten kann, und unterscheidet sich eben dadurch von dem ästhetisch Indifferenten. Man hat darum richtig bemerkt, dass die Natur als solche niemals hässlich ist, sondern es nur dadurch wird, dass der Auffassende einzelnen Naturobjekten gewisse Prätensionen unterschiebt. Der Affe erscheint als hässlich, sobald man ihm zumutet, den Menschen spielen zu wollen, und eben darum sind die Übergangsformen der einzelnen Tierklassen der eigentliche Herd des Hässlichen. Streng genommen beginnt jedoch das Hässliche erst im Gebiete der Kunst, denn das Werk, das sich als Kunstwerk giebt, will bereits etwas bedeuten, als etwat gelten, und wird hässlich, wenn es diesem Anspruche nachzukommen nicht im stande ist.

Anmerkung 3. Für die ursprüngliche Geschiedenheit des ästhetischen Gefühles von dem Kunstgefühle spricht einigermassen auch die Entwickelung der Ästhetik bei den Griechen. Bei Plato begegnen wir den bekannten tiefsinnigen Untersuchungen über das Wesen des Schönen neben einer nicht minder bekannten Geringschätzung der Kunst. Bei Aristoteles, der doch von der Blütezeit der griechischen Kunst weiter absteht als Plato, kehrt sich das Verhältnis geradezu um; während er der Bestimmung des Begriffes der Schönheit nicht mehr als eine vorübergehende Bemerkung schenkt, zeigen seine Poetik und seine ethischen Schriften ein tiefes Eingehen auf die Grundfragen der Kunstphilosophie. Erst bei Plotin verbinden sich beide Untersuchungsreihen, und zwar in einer höchst tiefsinnigen Weise.

Anmerkung 4. Die Kunst isoliert ihr Objekt von den zeitlichen und räumlichen Beziehungen zu der Wirklichkeit. Für das Gemälde, die Bildsäule giebt es keine räumliche Nachbarschaft, jenes schliesst der Rahmen, diese das Piedestal von der Umgebung ab. Das Gebäude stellt sich auf seine horizontale Grundlinie, zieht sich dieselbe allenfalls selbst, wenn es sie nicht vorfindet. Für das Gedicht, das musikalische Werk giebt es kein *prius* und *post* auf der Zeitlinie des wirklichen Lebens. Das Kunstwerk ragt wie eine Insel aus dem Ocean der gemeinen Wirklichkeit empor. Eben deshalb nehmen auch Scenen oder Produkte der Naturwirklichkeiten den Charakter von Kunstobjekten an, sobald man sie aus ihrem Zusammenhange mit der Wirklichkeit loslöst: eine Landschaft ganz aus ihrer Nachbarschaft herausgehoben, eine Blume, eine Muschel, ein Krystall, ja ein Thierschädel ganz isoliert betrachtet, muten uns gleichsam durch die Abschliessung auf sich selbst bedeutungsvoller an, ein Satz aus einer Rede herausgerissen und festgehalten, klingt orakelmässig u. s. w. Ebenso ist jedes Kunstwerk bei aller unerlässlichen Realität und Individualität doch zugleich schon ein Abstraktum in dem Sinne, als an ihm Bestimmtheiten des empirisch Gegebenen aufgehoben sind. Das plastische Werk abstrahiert von der Farbe, das graphische von der natürlichen Grösse, und was ganz besonders entscheidend ist: beide von der Bewegung. Das Gedicht hat seine eigene immanente Zeitbestimmung und wirkt schon durch jene Verdichtung, welche aus der Auslassung alles für den Zweck Unwesentlichen entsteht. Das Drama, der Roman führen uns ein Kontinuum von Scenen und Begebenheiten vor, die wir in Wirklichkeit nur unter mannigfaltigen, gleichgültigen

Unterbrechungen, und ausgefüllt durch unsere eigenen Sorgen und Freuden erfahren würden u. s. w. Als Beispiel der determinierenden Thätigkeit der Kunst sei nur erwähnt: das ideale Kolorit und das Helldunkel des Gemäldes, die poetische Diktion im Gedichte, die Einheit der Grundstimmung in beiden u. s. w. Musik und Architektur geben in dieser Beziehung die Extreme; jene fällt ganz aus der Beziehung zu der Naturwirklichkeit heraus, in den Werken dieser konkurrieren gewissermassen Natur und Kunst, und die Abstraktion und Determination besteht bei letzterer nur darin, dass die Architektur, indem sie Menschenkraft der Naturlast entgegensetzt, an die Stelle der Zufälligkeit die Absichtlichkeit bei Herstellung des Gleichgewichtes einführt. Die beiden letzteren Momente enthält vereinigt der lange missverstandene Aristotelische Begriff der *μίμησις* in sich (Poet. 9, vergl. 15, § 14 und 26, dann bes. Phys. II, 8). Ausser diesen Mitteln, deren sich die Kunst zu dem Ende bedient, um ihr Werk von der Naturwirklichkeit ab und seiner allgemeinen Bedeutung zuzuwenden, wären noch jene zu erwähnen, die zunächst wohl nur eine Erleichterung der Auffassung des Kunstobjektes als Ganzes bezwecken, dadurch aber mittelbar doch auch zu dem eigentlichen Kunstzwecke mitwirken, wie die Symmetrie, der Rhythmus, Reim, die Wiederholungen in der Musik u. s. w.

Anmerkung 5. In der Gesamtwirkung des Kunstwerkes fliessen somit ästhetische und teleologische Gefühle mannigfaltig zusammen, bei den Laien überwiegen in der Regel die ersteren, bei dem Kunstkenner und Richter nicht selten die letzteren. Innerhalb der ästhetischen Gefühle sind wieder zu unterscheiden: das Totalgefühl aus der Auffassung des Ganzen und die Partialgefühle aus der Auffassung der einzelnen Teile des Kunstwerkes — ein Unterschied, den in der Theorie festzustellen um so wichtiger ist, als in der Wirklichkeit meistens das eine über dem anderen zu kurz kommt. Eine gute Behandlung dieses Punktes findet man bei Nahlowsky, a. a. O. S. 172 ff. Versteht man, wie dies im Texte der Fall ist, unter „Idee“ jene Vorstellung, welche das Charakteristische eines bestehenden ästhetischen Verhältnisses bezeichnet und auf diese Weise gewissermassen den objektiven Gehalt dessen abgiebt, was im Gefühle seinen subjektiven Ausdruck findet, dann sind Form und Idee Korrelatbegriffe, d. h. jeder bestimmten Form entspricht eine bestimmte Idee und umgekehrt, und die Kontroverse der Gegenwart zwischen Form- und Stoffästhetik erscheint vom Standpunkte der ersteren selbst gelöst.

Anmerkung 6. Unter den Untersuchungen der griechischen Philosophie über das Wesen des ästhetischen Gefühles nimmt Platons Erörterung der *ἡδονὴ καθαρά* die erste Stelle ein; sie enthält höchst wahrscheinlich auch den Schlüssel zur Lösung der vielventilierten Frage nach der eigentlichen Bedeutung der *παθημάτων κάθαρσις* bei Aristoteles (wie denn, nebenbei bemerkt, auch schon Plato Furcht und Mitleid als die eigentlichen tragischen Affekte bezeichnet, Phædr. p. 268 C). Unter den englisch-französischen Geschmackskritikern (Home, Burke, Du Bos) stellte sich die Neigung ein, das ästhetische Gefühl aus der Annahme eines eigenen Sinnes für Schönheit rein sensualistisch zu erklären — ein Versuch, der wohl mit zu den plattesten Ausläufen des Sensualismus zu rechnen ist. Die Schottische Schule polemisierte wohl gegen diese Auffassung; Browns und G. Paynes Erklärung des ästhetischen Gefühles ist jedoch ziemlich unbedeutend. Plattner glaubte sich sogar zu der Hypothese eines Zusammenhanges der „Empfindungen des Schönen mit den wonnevollen Empfindungen der Geschlechtsliebe“ berechtigt (N. Anthr. § 814). Über diese

dilettantenhaften Auffassungen des Ästhetischen weit erhaben steht Kants Charakteristik des ästhetischen Urteiles da, die zu den hervorragendsten Partien der Kritik der Urteilskraft gehört. Für Kant war die ganze Art und Weise der Fragestellung durch seinen erkenntnistheoretischen, die der Beantwortung durch den kritisch-psychologischen Standpunkt vorgezeichnet. In dem Gefühle als solchem kann keine Erkenntnis enthalten sein, wohl aber weist die Evidenz des ästhetischen Urteils durch die Allgemeingültigkeit, die das Urteil beansprucht, auf ein erkenntnistheoretisches Princip hin. Dieses konnte nur im Objekt oder im Subjekte gesucht werden; der Weg nach jenem war durch den transcendentalen Idealismus ein für allemal versperrt, der Weg nach dem Subjekte aber lenkte die Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft auf die Urteilskraft hin. Das transcendentale Princip dieser ist das der formalen und, sofern sie ästhetische Urteilskraft ist, der bloss subjektiven Zweckmässigkeit der Natur, d. h. jener Form der Zweckmässigkeit, die ihren Grund allein in der Beziehung auf das Subjekt hat. Damit ist nun die Bedeutung sowohl des ästhetischen Gefühles, als auch des ästhetischen Urteils bestimmt. Die Lust, die mit der blossen Auffassung der Form eines Gegenstandes der Anschauung ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnisse verbunden ist, kann nichts anderes ausdrücken, als die subjektive, formale Zweckmässigkeit des Objektes, d. h. dessen Angemessenheit zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiele sind. Die reflektierende Urteilskraft aber vergleicht die Auffassungen der Einbildungskraft mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen: befindet sich nun bei dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*) mit dem Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) durch die Beschaffenheit der gegebenen Vorstellung in Übereinstimmung, so stellt sich das Gefühl der Lust heraus, und der Gegenstand erscheint der reflektierenden Urteilskraft als zweckmässig (Kr. d. Urt. W. W. IV, S. 30 ff.). Jenes ist, was wir das ästhetische Gefühl nennen, dieses, was Kant selbst das ästhetische Urteil nennt. Das ästhetische Gefühl besteht demnach in der Übereinstimmung der Vorstellung eines Gegenstandes mit dem Verhältnisse der beiden Erkenntnisvermögen unter sich, in dem „erleichterten Spiele der beiden durch wechselseitige Zusammenfstimmung belebten Gemütskräfte“ (ebenda S. 65), oder wie in der Folge noch genauer ormuliert wird: in der Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit (S. 150). Das ästhetische Urteil aber ist ein Urteil über die Zweckmässigkeit des Objektes, das sich auf keinen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen Begriff dieser Art verschafft. Dass das ästhetische Urteil trotz seiner „inneren Zufälligkeit“ doch den Anspruch erhebt, für jedermann zu gelten, beruht einfach darauf, dass der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, ob zwar subjektiven, Bedingung des reflektierenden Urteils, nämlich der zweckmässigen Übereinstimmung des Gegenstandes mit dem Verhältnisse der Erkenntnisvermögen unter sich, die ja zu jedem empirischen Erkenntnisse erfordert wird, enthalten ist (ebenda S. 32), womit denn weiter, wenn auch etwas gezwungen, zusammenhängt, dass das Urteil der Lust als deren Grund vorhergeht (ebenda S. 64). So löst sich bei Kant die Evidenz des ästhetischen Urteils von der Beschaffenheit der das Urteil veranlassenden Vorstellungen, die er ganz richtig als Form derselben anerkennt, ab und haftet an dem Verhältnisse der beiden angeregten Seelenvermögen. Zu welchen Härten es in dieser Beziehung kommt, zeigt sich am besten darin, dass Kant es als einen wichtigen spekulativen Gedanken hervorhebt, dass hierbei nicht von einer Sub-

sumption der Anschauung unter den Begriff, sondern des Vermögens der Anschauung unter das Vermögen der Begriffe die Rede sein müsse (ebenda S. 451). Auf Kant'schem Boden steht auch im wesentlichen Schopenhauers geistvolle Schilderung des ästhetischen Gefühles (W. a. W. II, S. 454). H. Spencer geht in seiner Erklärung des Ästhetischen von dem Grundsatze aus, dass unsere Empfindungen und Gefühle sich in dem Verhältnisse dem Gebiete des Ästhetischen nähern, in dem sie sich über das Gebiet der blossen Funktionen des Lebens erheben (a. a. O. II, § 535). Vergl. zu dem Ganzen: Nahlowsky, der viel berücksichtigungswertes Detail bietet (a. a. O. §§ 17—19), Waitz (Lehrb. §§ 37 und 38) und Zimmermann (Ästhet. §§ 36—42 und 59).

* Vergl. H. Siebeck, Das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berlin 1875; ferner Hanslik, Vom Musikalisch-Schönen, 3. Aufl., Leipzig 1868; Ehrlich, Die Musik-Ästhetik in ihrer Entwickelung von Kant bis auf die Gegenwart, Leipzig 1881.

In ästhetischer und pädagogischer Beziehung s. E. H. Wolfram, Herbarts Ansichten über Musik in „Kehrs Pädagogische Blätter" 1882, S. 449 ff. (vergl. Bd. I dieses Lehrbuches § 38); Br. Meyer, Aus der ästhetischen Pädagogik, sechs Vorträge, Berlin 1873; R. Menge, Gymnasium und Kunst, ein Versuch, die ästhetische Erziehung zu fördern, Wien 1877; Hennig, Ästhetische Bildung, Leipzig 1878; G. Huyssen, Zur idealen Seite der Pädagogik, Barmen 1878, und Fünf Kapitel zur idealen Seite der Pädagogik, Barmen 1880, S. 189 ff. (über die pädagogische Bedeutung der Kunst); K. Eberhardt, Die Poesie in der Volksschule, Langensalza 1880; H. Meier, Welchen Wert haben Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen für die Pädagogik (Programm des Gymnasiums zu Schleiz 1879/80); H. Grosse, Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen und die Bedeutung ihres Grundgedanken für die Pädagogik in „Manns Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht" 1881, No. 13—17.

§ 134. Das moralische und das religiöse Gefühl.

Versteht man unter dem moralischen Gefühle das Wohlgefallen und Missfallen an den Verhältnissen der Bilder des Wollens, so hat man es eben nur mit einer Art des ästhetischen Gefühles zu thun, die sich von den übrigen durch die Besonderheit ihrer objektiven Grundlage unterscheidet. Gefühle dieser Art sind die Lust an der Übereinstimmung des Wollens mit der sittlichen Einsicht des Wollenden, mag diese letztere an sich genommen richtig sein oder nicht, die Lust an der Erhebung des Wollens zu jenem Stärkegrade, der ihm als sein quantitatives Mass vorschwebt, die Lust in der Lenkung des Wollens auf die Förderung fremden Wohles, die Unlust an Rechtsverletzungen und an unvergoltenen Wehe- und Wohlthaten. Im Tragischen fliessen diese Gefühle mit den eigentlich ästhetischen mannigfaltig zusammen, und das Resultat gestaltet sich dort am reinsten, wo das moralische Gefühl sich als Totaleffekt, die ästhetischen Gefühle als Partialeffekte herausstellen (§ 133). Zu diesen auf dem ethischen Vorstellungskreise selbst ruhenden und in ihm beschlossenen

Gefühlen kommen jene hinzu, die in dem Subjekte aus dem Zusammentreffen dieses Vorstellungskreises mit den Vorstellungs-, Gefühls- und Begehrungskreisen seines Lebens entspringen. Hierbei macht sich nun ein wichtiger Unterschied der moralischen Gefühle von den übrigen ästhetischen geltend. Die ästhetische Vorstellungssphäre steht nämlich in vielen Fällen schon an sich ausser allen Beziehungen mit den vorhandenen Vorstellungskreisen, oder kann doch in diese Beziehungslosigkeit versetzt werden; der ethische Vorstellungskreis hingegen tritt sogleich in bestimmte Beziehungen zu dem wirklichen Wollen, das er in dem Subjekte vorfindet. Denn das Wollen ist den zu ihrer Anerkennung gekommenen ethischen Urteilen angemessen oder nicht, und dieses Verhältnis ist selbst ein ethisches und gefällt oder missfällt. Das Wohlgefallen oder Missfallen, das zuvor in den Wollensbildern eingeschlossen war, breitet sich nun auch über das wirkliche Wollen aus und setzt sich von da aus auf das Ich des Wollenden fort; wo wir zuvor nur Löbliches und Tadelnswertes betrachtet hatten, fühlen wir nun uns selbst von Lob oder Tadel getroffen. Dem ethischen Urteile gegenüber tritt sogleich das *homo sum* in Geltung, denn das Urteil über den Menschenwert spricht auch über meinen eigenen Wert ab; der Tadel des ästhetischen Urteiles trifft zunächst nur das Objekt, und mich erst durch meine Beziehung zu dem Objekte, der Tadel des moralischen Urteils aber trifft mich unmittelbar und unabwendbar. Der erste Eindruck der so entstandenen Spannung zwischen den ethischen Normen und dem ihnen unangemessenen Wollen ist das moralische Schamgefühl, das, auf die ethischen Normen selbst bezogen, auch als das Gefühl der Achtung vor dem Moralgesetz bezeichnet werden kann. Dabei bleibt es aber nicht. Die ethischen Urteile sind nämlich, wo sie einen wirklichen Ausdruck der inneren Bildungsgeschichte abgeben, appercipierende Massen, die, einmal entwickelt, das ihnen unangemessene Wollen umzuformen streben; ohne selbst ursprünglich Forderungen zu sein, treten sie fordernd auf, wo sie auf ein ihnen entgegengesetztes Wollen stossen. Damit hat nun der Konflikt an Schärfe zugenommen, denn aus dem bloss kontemplativen Missfallen wird nun die praktische Tendenz nach Entfernung des widerstehenden Wollens, der Imperativ, der nun freilich weder ein kategorischer, noch ein Singualaris ist, sondern stets durch die Besonderheit des Konfliktes selbst bedingt wird. Findet dieser Imperativ bereits Realisierungen des Wollens in fertigen Handlungen vor, so vertieft sich die Scham zur Reue — einer Unlust, die um so bitterer ist, als ihr jeder Ausweg zur Lösung abgeschnitten ist (§ 128) und die sich bis zur Höhe des Affektes erheben kann, wodurch sie freilich wieder

ihre charakteristische Eigentümlichkeit einbüsst. Mag es immerhin richtig sein, dass sich Reue zunächst nur da einstellt, wo uns die Klugheit im Stiche lässt; nicht minder wahr ist es, dass echte moralische Grundsätze sich nur auf der Basis wahrer Reue entwickeln. Wo der ethische Imperativ mit einem noch nicht in Handlungen objektivierten Wollen ringt, da entsteht das Pflichtgefühl, das durch die tiefe Unlust der Selbstbekämpfung zu der nicht minder hohen Lust der Selbstüberwindung führen kann. Wird hingegen der ethische Ideenkreis nach allen Seiten hin durch ein ihm angemessenes Wollen bestätigt, und erscheint zugleich die Dauer dieses harmonischen Verhaltens gesichert, dann stellt sich das Gefühl der moralischen Glückseligkeit *(moral satisfaction)* ein, das an Intensität und Umfang höchst bedeutend sein muss, da es so häufig den Blick der Moralisten von den ethischen Ideen weg und auf sich selbst zu lenken vermocht hat. Erweitert sich hier das Wohlgefallen an dem Wollen zum Wohlgefallen an dem Wollenden als Charakter, so überträgt es sich weiterhin auch von dem Wollen auf die gewollten Gegenstände, die sodann als ethisch wohlgefällig erscheinen und Güter heissen, weil das Wollen, das auf sie gerichtet gewesen, ein gutes war. Auch dieser Umstand beirrte lange Zeit hindurch die Begründung der Ethik, indem er dazu antrieb, den Wert des Wollens aus dem abzuleiten, was seinen Wert selbst erst von dem Wollen erhalten kann. Ohne auf die Erörterung dieser Fragen weiter einzugehen, wollen wir nur noch bemerken, dass die eben entworfene Theorie des moralischen Gefühles darum etwas Äusserliches behält, weil sie das moralische Gefühl von der Vorstellung der ethischen Verhältnisse abhängig macht, ohne in die Entwickelungsgeschichte dieser Vorstellung selbst einzugehen. Durch diese letztere ist dem moralischen Gefühle eine weite Bahn vorgezeichnet, die wir hier nur in einzelnen Punkten anzudeuten vermögen. In dem Pragmatismus dieses Verlaufes ist nicht das Bewusstwerden der Verhältnisse der Wollensbilder, sondern jenes des Verhältnisses des wirklichen Wollens das erste, und auch dieses Bewusstsein spricht sich zunächst in dem der Verhältnisse der Wollenden selbst aus. Unter diesen Umständen liegt die erste Bedingung des Enstehens der moralischen Gefühle in dem Zusammenleben mit anderen Menschen und dem Vortreten der verschiedenen Beziehungen, in welche dieses den Wollenden zu den anderen versetzt: der Ursprung des Sittlichen liegt in der Sitte. Das Kind fühlt sich im Zusammenhange mit seinen Eltern, Geschwistern, Gespielen; das Wollen, das sich in ihm regt, reproduziert ihm diesen Zusammenhang, das verschiedene einen verschiedenen. Bei dem

einen Wollen fühlt es die Autorität des Vaters, in dem anderen den Nachklang eines Wollens seiner Familiengenossen, durch das dritte sich gestellt neben den Wetteifer seines Spielgefährten. Das Sichbefangenfühlen in der Autorität ist gewiss noch kein moralisches Gefühl, es entwickelt sich aber zu diesem, je mehr das Kind in dem Gebote des Vaters die Manifestation einer höheren, unbefangenen Einsicht erkennt, und man hat in dieser Beziehung richtig bemerkt, dass Gehorsam die erste Bildungsschule der Sittlichkeit abgiebt. In gleicher Weise ist die passive, nachahmende Umsetzung fremden Wohles und Wehes in eigenes noch nicht das Gefühl des Wohlwollens, aber doch immerhin eine wertvolle Vorstufe desselben, weil das Fühlen mit dem anderen sich naturgemäss zu dem Fühlen für den anderen erhebt. In dem Wetteifer bei gemeinschaftlichem Spiele oder gemeinschaftlicher Arbeit mag sich Neid und Schadenfreude oft genug regen, nicht minder häufig aber veranlasst er auch ein Sichmessen der nebeneinander Thätigen, bei dem das Zurückbleiben hinter dem vorgezeichneten Masse beschämt und das Erreichen erfreut. Welche Fülle von Begünstigungen der Entwickelung moralischer Gefühle aus einem geordneten Familienleben entspringt, bedarf schon nach diesen Andeutungen keines weiteren Nachweises mehr. Ähnliche Verhältnisse wie diejenigen, in welchen das Kind sein eigenes Wollen erkennt, findet es auch in den Begegnungen, Gesprächen, im Verkehre seiner Umgebung ausgedrückt und von derselben Billigung oder Missbilligung laut begleitet, die es leise in sich selbst bereits kennen gelernt hat. Es ist bekannt, dass Kinder für Kundgebungen dieser Art ein besonderes Verständnis und Interesse entgegenzubringen pflegen und uns frühzeitig durch Äusserungen feiner moralischer Gefühle überraschen, indem die unbefangene Auffassung des Kindes den viel gepriesenen Standpunkt des „unparteiischen Zuschauers“ vertritt. Bei alledem darf jedoch niemals ausser Acht gelassen werden, dass in der Schule der Moralität das moralische Gefühl nur die Stelle eines Lehrmittels, niemals aber des Lehrzieles einnehmen darf.[1])

Das religiöse Gefühl verhält sich zu dem moralischen analog wie das Kunstgefühl zum ästhetischen. Die eingehenden Untersuchungen der Ethnographie der Gegenwart über die Genesis der niedrigsten Religionsformen haben nämlich das Vorurteil beseitigt, als wäre Religion ursprünglich aus dem moralischen Bewusstsein der Völker entstanden. Dem religiösen Gefühle liegt zunächst allenthalben das Ergriffensein durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere, und zwar übersinnliche Macht zu Grunde. Will man dieses Gefühl ein

Abhängigkeitsgefühl nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn man nur einerseits an der Übersinnlichkeit jener waltenden Macht festhält und andererseits vorläufig noch von deren Personifikation abstrahiert. Das alte *timor Deos fecit* hat seine Berechtigung insofern, als in der That das religiöse Gefühl auf seiner niedrigsten Stufe nichts ist, als das Grauen vor einer dunklen Übermacht, das, ganz abseits von dem moralischen Gedankenkreise, seinen ersten Ausdruck in oft ganz seltsamen abergläubischen Gebräuchen findet. Die Kamtschadalen ergeben sich ungescheut den widernatürlichsten Lastern, aber den Schnee von den Schuhen zu schaben, gilt ihnen als höchst irreligiös, und selbst das Brahman'sche Gesetz nimmt die Ermordung eines Menschen leichter, als den Totschlag einer Kuh. Der Naturmensch hat stets die Neigung, wie das Geistige sinnlich, so auch hinter dem Sinnlichen Geistiges sich vorzustellen. Auf seine eigene Hilflosigkeit bezogen, erscheint ihm dieser geistige Hintergrund der Sinnenwelt als eine Macht, der gegenüber seine eigene Macht verschwindet. Dieser Druck giebt sich zunächst wohl als allgemeine Stimmung kund, projiziert sich jedoch auf bestimmte Objekte der Sinnenwelt und individualisiert sich an diesen zum Einzelgefühl, sobald das Objekt durch die Seltsamkeit seiner Erscheinung oder die Unerklärlichkeit seines Ursprunges das Staunen des Wahrnehmenden erregt; was in der Sinnenwelt von der gewohnten Weise abweicht, gilt als Offenbarung der stets zum Durchbruch bereiten, allgemeinen übersinnlichen Macht. Dies zeigt sich am deutlichsten im Fetismus. Der Neger wählt sich des Morgens beim Ausgehen einen seltsam geformten Stein, einen glänzenden Scherben zum Fetisch, um ihn des Abends wegzuwerfen, wenn er sich nicht bewährt hat. Dabei ist der Fetisch nicht Symbol, sondern Talisman, d. h. nicht Versinnlichung eines Übersinnlichen, sondern Träger, gleichsam Behältnis des Übersinnlichen, ja der Gott selbst. Eben darum überträgt er auch seine Wirksamkeit auf jeden, der ihn sich aneignet und mit sich in Verbindung bringt, wäre es auch nur durch ein Zusichstecken. Wer den Fetisch bei sich hat, hat dessen Kraft in sich und befreit sich durch diese von seiner allgemeinen Abhängigkeit von dem Äusseren, wenigstens in einem Punkte. Von den leblosen Sinnendingen überträgt sich das Abhängigkeitsgefühl auf die belebten: auf das Tier, insofern dieses durch seinen rätselhaften Instinkt, seine seltsame Stummheit, seine Kraft und Feindseligkeit gegen den Menschen diesem imponiert; bei den Negern geniessen der Elefant, der Tiger, die Hyäne, das Krokodil, einige Schlangenarten, bei den Indianern der Biber, die Eule, die Klapperschlange göttliche Verehrung. Dass

gerade die menschenähnlichsten, wohlthätigsten Tiere am seltensten zu diesem Kult gelangen, ergiebt sich ebenso unmittelbar (der Apis der Ägypter kommt hier nicht in Betracht), als dass im Gebiete des Menschlichen gerade die abnormen Erscheinungen: Taubstumme, Irrsinnige, Missgestaltete als Vehikel übermenschlicher Kräfte aufgefasst werden. Der Fetismus ist gewissermassen religiöser Atomismus; in ihm ist alles einzeln und äusserlich vermittelt; der Fetisch ist ein eng umgrenztes Einzelding, und das, wovor er schützen soll, das eben so eng umgrenzte Wehe eines Tages, die Gefahr eines Ganges; sein Gewinn und Besitz ist ein zufälliges Finden und Beisichtragen.[2]) Die Ausbildung des religiösen Gefühles schreitet auf allen drei Punkten in steter Wechselwirkung weiter vor. An die Stelle des leicht umfassbaren Fetisch treten die Träger der grossartigen Naturerscheinungen, sowohl der gleichmässig fortschreitenden (die Sonne in allen asiatischen Kulten, mit Ausnahme des chinesischen — Sonne, Mond und Sterne bei den Chaldäern und Inkas — der Himmel ganz unpersönlich bei den Chinesen), als auch der gewaltsamen regellosen (die Gewitterwolke, als Riesenvogel appercipiert, bei den Nordamerikanern, der Vulkan bei den ozeanischen Inselvölkern); an die Stelle des momentanen Wehes und Wohles tritt der Blick auf grosse Unternehmungen, auf das Glück und Unglück weit gestreckter Lebensperioden, wohl des Lebensganzen selbst (die Schicksalsgötter mit den Auspizien und Haruspizien) und an die Stelle des blossen Innehabens das Gewinnen durch den Opferdienst. In der Rückwirkung der beiden letzteren Momente liegt die Ausgestaltung der dunklen formlosen Macht in persönliche Erscheinungen, denn nur von dem persönlich gestalteten Gotte kann der Mensch Anteil an menschlichen Verhältnissen und Handlungen erwarten. Der Personifikationsprozess vollzieht sich oft rein allegorisch, häufiger noch unter dem appercipierenden Einflusse der Erinnerung an bestimmte historische Persönlichkeiten (die Stammessagen), jedesmal aber gleichzeitig an verschiedenen Punkten. Bei dieser Auflösung des religiösen Gemeingefühles bleibt immer ein gewisser Rückstand, der anfangs noch ganz den Charakter einer allwaltenden Naturmacht über den Göttern behält, später jenen ethischen Ideen als Vehikel sich darbietet, welche in sich aufzunehmen die einzelnen Götter zu tief stehen (die Moira bei Homer und in dem späteren Volksbewusstsein). Mit dem Anthropomorphismus überträgt sich auch das ethische Moment in den religiösen Ideenkreis, wie andererseits die Tendenz, die Göttergesellschaft — bei Völkern mit stark entwickeltem Staatsbewusstsein geradezu als Götterstaat gedacht — monotheistisch zuzuspitzen: beide in langen

Entwickelungsperioden und unter mannigfachen Schwankungen. Die Anfänge der monotheistischen Idee haben einen schweren Konflikt durchzuringen nach zwei entgegengesetzten Seiten hin: einerseits mit dem Residuum der ursprünglich mythisch-physikalischen Auffassung andererseits mit den polytheistischen Elementen. Bei stärker ausgeprägten Schicksalsreligionen geht der Monotheismus in allgemeinen, Fatalismus aus; wo die zweite Richtung überwiegt, währt der Kampf zwischen der Gottheit und den Göttern fort (bei den Griechen der Kampf und Sturz der Titanen); zu jener drängen hin die moralischen Ideen (denn die sittliche Lenkung wird am liebsten der Hand eines Einzigen anvertraut) und das philosophische Denken, zu diesen der Eudämonismus (für den die mehreren besser sorgen als der alleinige Herrscher) und die Phantasie. Jedenfalls aber fand der Übergang des Polytheismus in den Monotheismus sehr spät und, wiewohl unter direktem und indirektem Einflusse der Philosophie, doch in mannigfachen Schwankungen statt; es ist eine treffende Bemerkung Comtes, dass für diesen Übergang die Erkenntnis der Unwandelbarkeit der Naturgesetze von grösster Bedeutung geworden ist. Dabei zeigt sich nun ein anderer Umstand von Einfluss, der seinem Ursprunge nach weit zurück zu datieren ist. Nicht bloss die seltsamen Erscheinungen der Aussenwelt, auch die unbegreiflichen, dunklen, sinnlich unmotivierten Vorgänge im Inneren weisen auf einen übersinnlichen Grund zurück, vor allem die Träume. Der individuelle Charakter dieser Phänomene bringt sie mit der Frage nach den Zielen des individuellen Lebensganges in Verbindung (Traumdeuterei in merkwürdiger Verschmelzung mit Astrologie bei den Chaldäern), und wirkt von da aus auf die Umgestaltung des religiösen Vorstellungskreises im Sinne der Schicksalsideen. Ein Phänomen ähnlicher Natur ist aber auch, so seltsam es für den ersten Blick scheinen möchte, das ästhetische Urteil; das Wohlgefallen am Sittlichen und auffallender noch das Missfallen am Unsittlichen erscheint, wo es voll hervortritt, ebenso unbegriffen und unmotiviert wie der Traum; ist dieser eine Fügung, so ist jenes ein Ausspruch der Götter (Hektor nennt es den besten Wahrspruch der Götter). Dieses Missfallen regt sich am stärksten, wo es sich an den Anblick der vollzogenen That anknüpft, und wird am unerträglichsten, wo der Urteilende durch die That selbst gelitten hat und sich von seinem Leiden nicht selbst befreien kann. Man wird daher ganz allgemein finden, dass die Moralisierung des religiösen Vorstellungskreises von der Idee der Vergeltung ausgegangen ist; das Gefühl, das auf der niedrigsten Stufe von dem Fetisch Abwehr des persönlichen, sinnlichen Wehes fordert, erwartet von dem Gotte erst

Strafe des erlittenen Unbills, dann Aufhebung des allgemein verbreiteten Bösen in der Welt. Die hiermit in den weitesten Umrissen angedeutete Entwickelung der religiösen Ideen in eine Entwickelungsgeschichte des religiösen Gefühles, wie sie hier eigentlich gefordert würde, umzuwandeln, dürfte bei dem trotz alles Reichtumes doch gerade hierin mangelhaften kulturhistorischen Materiale gegenwärtig noch kaum möglich sein. In ihrer höchsten Vollendung besteht die Religiösität in jener Gesinnungsweise, welche alles Sein und Geschehen in Natur und Geschichte, wie nicht minder alle moralischen Gebote auf Gott als das letzte Princip jenes und die höchste Sanktion dieser zurückführt, also kurz: in dem Gefühle einer absoluten Abhängigkeit von einem physisch und ethisch Absoluten. In dem religiös gestimmten Gemüte wird die Vorstellung Gottes zum Mittelpunkte aller Apperceptionen und übt dadurch selbst auf die Vorstellungsmasse des Ich einen Einfluss aus, der, so lange beide Vorstellungsmassen auseinanderliegen, als Unlust (Gottesfurcht, als letztes Ausklingen des ursprünglichen Grauens vor dem Übersinnlichen), sobald und soweit sie verschmelzen, als Lust (Gottesliebe, Liebe „über alles“, Gottseligkeit) gefühlt wird. Das eine giebt dem religiösen Gefühle seinen Umfang und seine Stärke, das andere seine Tiefe, zu der es jedoch, wie in der generellen, so auch in der individuellen Entwickelung, erst in den Perioden später Reife gelangt. Durch seine Beziehung auf das Ich kann aber das religiöse Gefühl einerseits bis zu einer fast gänzlichen Aufhebung, andererseits zu einer Exaltation des Selbstgefühles führen, die beide dem moralischen Gefühle gefährlich werden und deren letztere namentlich dort, wo sie durch die Erweiterung des Selbst- zum Wirgefühl zum Fanatismus aufgeschürt oder durch die Zurückweisung des Mitgefühles zum Hochmute konzentriert wird, eine der widerwärtigsten Erscheinungen des Seelenlebens abgiebt.[3])

Anmerkung 1. Die Allgemeingültigkeit, die unsere moralischen Beurteilungen, gleich den ästhetischen, in Anspruch nehmen, veranlasste gleichfalls die Annahme eines moralischen Sinnes als specifisches Organ des moralischen Gefühles. Shaftesbury nahm den Ausdruck noch nicht wörtlich und dachte sich den moralischen Sinn eben nur als ein mit der Reflexion verbundenes, angeborenes Gefühlsvermögen für moralische Schönheit und Hässlichkeit. Bei Hutcheson, der in der Annahme des moralischen Sinnes ein Bollwerk gegen das Princip der Selbstliebe suchte, überwiegt schon die sensualistische Auffassung, die er eben darauf gründet, dass keine Verstandesoperation die Quelle unserer moralischen Billigung und Missbilligung abzugeben vermöge. An Lockes Einteilung der Sinnlichkeit in äusseren und inneren Sinn anknüpfend, unterscheidet Hutcheson zwischen direkten und indirekten Sinnen, deren jene zu Wahrnehmungen führen, die, wie Farbe und Schall, keine anderen Wahr-

nehmungen voraussetzen, diese in ihrer Funktion durch das Vorhandensein anderer Wahrnehmungen bedingt werden, wie dies bei der Wahrnehmung der Harmonie und der Schönheit der Fall ist. Die direkten Wahrnehmungen des inneren Sinnes fallen mit dem zusammen, was Locke Reflexion genannt hat, unter den indirekten soll der moralische Sinn eine ähnliche Stellung zu der inneren Wahrnehmung einnehmen, wie der ästhetische zur äusseren. Auch Hume, der überhaupt zwischen Empfindung und Gefühl wenig Unterschied macht, bezeichnet das Wohlgefallen am Sittlichen bald als *sentiment* und *feeling*, bald als *impression* des moralischen Sinnes (Tr. on hum. nat. III, 1, 2, W. W. II, p. 239 ff.), zieht jedoch in seinen späteren Schriften den Ausdruck *internal taste* vor; in seinem Inquiry erkennt er die Homogenität des moralischen mit dem ästhetischen Gefühle vollständig an (Inq. sec. 12, W. W. IV, p. 192). Auch die neuere Schottische Schule kommt über die Annahme einer „ursprünglichen Empfänglichkeit für moralische Emotionen“ nicht hinaus und setzt die unerquickliche Kontroverse noch immer fort, ob das moralische Gefühl dem moralischen Urteil vorangehe (Brown, Spalding) oder nachfolge (G. Payne). Abercrombies bekannte Monographie über die moralischen Gefühle ist in ihren Principien ohne wissenschaftlichen Wert. Dass bei Kant das moralische Gefühl erst nach dem Gesetze und durch das Gesetz selbst zum Vorschein kommt, brachte schon die ganze Stellung der Kritik der praktischen Vernunft mit sich. In der Natur des Sinnenwesens liegt es, immer zuerst durch die Materie des Begehrungsvermögens erregt zu werden. Diesem Hange tritt das Moralgesetz entgegen, und die Demütigung, die hieraus unserem Eigendünkel und unserer Selbstliebe entspringt, wird zur Achtung vor dem Moralgesetze — dem einzigen wahrhaft moralischen Gefühle (Kr. d. prakt. Vrn. W. W. VIII, S. 198 ff.; vergl. Tugendl. IX, S. 246, und Von einem vornehmen Tone, I, S. 629 u. 638). Mit anderen Worten drückt Kant diesen Gedanken in den Träumen eines Geistersehers dadurch aus, dass er das moralische Gefühl in die Nötigung versetzt, den Privatwillen dem allgemeinen Willen unterzuordnen (VII, S. 56). Die Homogenität des ethischen Gefühles mit dem ästhetischen anzuerkennen, hielt Kant die Befürchtigung ab, darüber des apriorischen Charakters des Moralgefühles verlustig zu werden — eine Befürchtung, die freilich auf der Verwechselung des Gefühles mit dem Urteile beruhte. Kant steht wohl nicht an, die Verbindung des moralischen Gefühles mit dem ästhetischen in der ästhetischen Auffassung der Gesetzmässigkeit einer Handlung aus Pflicht anzuerkennen (Kr. d. Urt. IV, S. 126), allein für ihn bleibt doch ein für allemal das ästhetische Gefühl kontemplativ und das moralische praktisch (ebenda S. 68). Dass Kant für das moralische Gefühl keine andere Grundlage auffinden konnte, als die Demütigung aus der Niederlage des einen der beiden „um die Gesetzgebung unseres Willens streitenden“ Vermögen durch das andere, ist leider die unausweichliche Konsequenz seiner Psycholoyie, die überall einen Kampf der einzelnen Seelenvermögen voraussetzt. Die Folge davon ist, dass Kant gerade die immanenten Moralgefühle, das Wohlgefallen und Missfallen, an den Willensverhältnissen entgehen und durch eine allgemeine stimmungsartige Lust ersetzt werden, die ihren Umweg durch eine tiefe Unlust nehmen muss. Es ist bekannt, wie scharf dieser Punkt schon von den ersten Beurteilern der Kant'schen Ethik in das Auge gefasst worden ist. — Eine vorzügliche Darstellung des Entstehens der einzelnen moralischen Gefühle hat Waitz gegeben in seinem Lehrb. § 39.

Anmerkung 2. Auf Otahaiti wurde den Instrumenten und Küchengeräten eines gestrandeten Schiffes göttliche Verehrung gezollt; ein Indianer nahm ein zufällig gefundenes Muttergottesbild zu seinem Fetisch, ein anderer besass an 20000 Fetische. Mungo Park stiess auf allerlei heilig gehaltenes Töpfergeschirr; bei den Barbarras soll ein zerbrochener Krug förmlich Stifter einer neuen Sekte geworden sein. Bewährt ein Fetisch seine Wirksamkeit, so gelangt er zu allgemeinem Ansehen im ganzen Dorfe und bildet den Gegenstand des Neides und Streites. Als im östlichen Afrika der erste Esel eingeführt wurde, erfreute er sich göttlichen Ansehens und wurde den Beratungen beigezogen u. s. w.

Anmerkung 3. Die Zurückführung des religiösen Gefühles auf das Abhängigkeitsgefühl rührt bekanntlich von Schleiermacher her. In seiner Psychologie greift Schleiermacher in dieser Beziehung auf das Bestreben des Selbstbewusstseins zurück, zwischen sich und der Natur ein gemeinsames Bewusstsein zu stiften, das in dem Bewusstsein der absoluten Einheit alles Lebenden, der Gottheit, besteht und aus dessen Beziehungen zu den einzelnen Lebenszuständen die einzelnen religiösen Gefühle entspringen. Der Charakter des religiösen Gefühles ist Anbetung, d. h. das Verschwinden aller Lust und Unlust, in ihm erscheint das Naturgefühl mit dem geselligen Gefühle zusammengefasst, „in seiner Richtung ist der Gegensatz zwischen dem Sein, wie es zugleich Bewusstsein ist, und dem Sein, wie es im Bewusstsein gegeben ist", aufgehoben, und zwar auf der subjektiven Seite des Bewusstseins selbst. Von dem religiösen Gefühle geht sodann alle religiöse Genesis aus; die Idee Gottes entspringt aus ihm durch Reflexion, wie umgekehrt jedes Gefühl, das die Idee der Welt begleitet, nicht das religiöse ist (a. a. O. S. 212 und 461 ff.). Auch Vorländers Deduktion des religiösen Gefühles entwickelt das religiöse Bewusstsein aus den selbstwesentlichen Gemütstrieben und verlegt es in das selbstbewusstgewordene Vernunftleben des Geistes, auf seiner höchsten Stufe durch die Anerkennung der eigentlichen Persönlichkeit in Gott bedingt (a. a. O. S. 352 und 481 u. s. w.).

* Vergl. O. Flügel, Über die Entwickelung der sittlichen Ideen, in Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft von Lazarus und Steinthal, Bd. XII, S. 48 f., wie auch Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, Langensalza 1885.

Bezüglich der von Schleiermacher versuchten Zurückführung des religiösen Gefühles auf das Abhängigkeitsgefühl s. G. F. Taute, Religionsphilosophie, vom Standpunkte der Philosophie Herbarts, Elbing 1840, §§ 172 bis 180; Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851, S. 54 ff. Vergl. auch A. Schoel, Herbarts philosophische Lehre von der Religion, quellenmässig dargestellt, Dresden 1884, S. 157; ferner Th. Allihn, Grundlehren der allgemeinen Ethik, Leipzig 1861, und Ziller, Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880.

§ 135. Das Selbstgefühl.

Jedes Gefühl ist insofern Selbstgefühl, als im Gefühle überhaupt das Vorstellen sich selbst zum Gegenstande des Bewusstseins wird. Unter dem Selbstgefühle im eigentlichen Sinne jedoch versteht man

das Gefühl des Selbstbewusstseins, d. h. das Bewusswerden des Spannungsgrades des Vorstellens bei der Aufnahme des Ichobjektes in das Ichsubjekt (§ 115). Aus dieser Definition ergiebt sich zunächst, dass das Selbstgefühl als solches stets einen — dem Grade nach allerdings sehr verschiedenen — Anklang von Lust in sich führt, was selbstverständlich nicht ausschliesst, dass, wo die Aneignung infolge von Gegensätzen zwischen den beiden auseinander und einander entgegen tretenden Vorstellungsmassen stockt, Gefühle der Unlust, und zwar einer besonders tiefen Unlust sich einstellen. Schon von sich selbst zu sprechen, sich selbst zu sehen oder zu hören, sich von anderen erwähnt, genannt zu erfahren, gewährt eine gewisse Lust. Alle Objekte, die uns irgend eine Determination unseres Ich vorführen, haben etwas ganz besonders Ansprechendes, Anheimelndes an sich; ein Buch irgendwo anzutreffen, das wir selbst geschrieben, oder in dessen Lektüre wir uns vertieft haben, auf ein Citat aus einer unserer Schriften zu stossen u. s. w., gewährt uns stets Freude, ja schon dem eigenen Namen unvermutet irgendwo zu begegnen, regt freudig an. Einen Gegenstand zu erblicken, dessen Vorstellung mit einem Stücke unserer Lebensgeschichte verschmolzen ist, und die eben desshalb die Zeitreihe unseres Lebens zur Evolution bringt, bereitet uns Lust, und zwar selbst dann, wenn die angeregte Lebensperiode an sich keineswegs zu den freudigen gehörte. Das Selbstgefühl des Reiters erhöht sich, wenn er zu Pferd steigt, das des Kriegers, wenn er die Waffen ergreift, weil jenem das Ross und diesem die Waffe vergegenwärtigt, was er gethan und was er vermag. Auf demselben Grunde beruht die bekannte Erscheinung, dass das Bewusstsein selbsterworbenen Besitzes dem Selbstgefühle eine besonders feste Basis verleiht. In gleicher Weise erweitert unser Selbstgefühl auch der Gedanke an Menschen, die selbstlos genug sind oder scheinen, ihr Selbst unserem eigenen Selbst zu unterordnen und in diesem aufgehen zu lassen; der Familienvater fühlt sich in seinem Selbstgefühle gekräftigt durch den Hinblick auf die Familienglieder, den Lehrer erhebt der Gedanke an die Schüler, den Beschützer der an den Schutzbefohlenen, den Protektor der Gedanke an den Klienten u. s. w. Aus unserer Auffassung des Selbstgefühles folgt weiterhin, dass wir uns mit derselben zu jener Theorie in vollkommenem Gegensatze befinden, die, von dem Ich als reiner Thätigkeit ausgehend, im Selbstgefühle den ursprünglichen und einheitlichen Ausdruck dieser Thätigkeit erblickt (§ 108 Anm.).[1] Das Selbstgefühl, wie es uns als Phänomen gegeben ist, ist kein unmittelbares Bewusstwerden des Vorstellens, sondern ein und zwar ein in hohem Grade vermittelter

Reflex des Vorstellens und kein stolzer Singularis, sondern der Plural eines Kollektivums von Selbstgefühlen. Das Selbstgefühl hat seine Entwickelungsgeschichte, die mit jener des Selbstbewusstseins identisch ist und mit dieser auf die Entwickelung des Ichbewusstseins zurückweist. In den früheren Lebensperioden, denen noch die bestimmtere Ausgestaltung der einzelnen Vorstellungskreise des Ich abgeht, schwebt das Selbstgefühl entweder stimmungsartig über dem gesamten Ich, oder schwankt, wo es aus dieser Unbestimmtheit heraustritt, zwischen verschiedenen Vertiefungen. Das oft überraschend plötzliche Herausbrechen eines tiefen und in sich gefestigten Selbstgefühles im Jugendalter ist immer das Symptom einer unbemerkt gebliebenen inneren Entwickelung des Ichvorstellens. Flüchtige Selbstgefühle begleiten fortwährend unsere innere und entfernterer Weise auch unsere äussere Wahrnehmung, kräftigere und gleichförmige Selbstgefühle stellen sich aber doch nur dort ein, wo sich das Ich nach seiner spontanen und seiner rezeptiven Seite differenziert, und das Selbstbewusstsein den Antagonismus dieser beiden Momente integriert. In diesem Sinne ist es richtig, dass Arbeit die eigentliche Schule des Selbstgefühles abgiebt und dass die besondere Eigentümlichkeit jener Arbeit, in welche die Hauptaufgabe des Lebens fällt, auch dem Selbstgefühle ihr Kolorit verleiht. Eben darum konsolidiert sich das Selbstgefühl auch erst mit den Lebensverhältnissen selbst: dem Selbstgefühle des Mannes verleiht die Gleichförmigkeit seiner Thätigkeit nach aussen und die dadurch bedingte Herausgestaltung eines festen Kernes im Ich eine gewisse Gleichförmigkeit und Gleichmässigkeit; die Pflicht, für andere zu sorgen, hat oft genug erst das Selbstgefühl geweckt, und es ist in dieser Beziehung richtig bemerkt worden, dass Familienväter für die Anforderungen des Lebens besser geschult sind, als vereinzelt Lebende. Manchem Menschen kommt sein Selbstgefühl erst aus der Stellung, die er einnimmt, oder in die er versetzt wird; es giebt Ämter, die ihren Mann erziehen, indem sie zu einer bestimmten gleichförmigen Handlungsweise nötigen und zugleich dieser Handlungsweise den Erfolg garantieren; mancher Mann ist erst durch sein Ehrenamt zum Ehrenmann geworden. Das Selbstgefühl des Jünglings, dessen Unternehmungen und Leistungen überwiegend auf die innere und die ideale Seite des Lebens fallen, auf welcher der blosse Entschluss oft genug für die fertige That genommen wird, zeigt gewöhnlich eine Exaltation, die bei dem Übergange in die Mannesjahre einer Herabsetzung Platz machen muss. Wo die rechte Ernüchterung fehlt, und das ideale Selbstgefühl der früheren Lebensperioden in die späteren unverändert mitgenommen wird, bietet es in seiner äusserlich

unberechtigten Höhe dem Beobachter einen befremdenden Anblick dar. Das Selbstgefühl ist überhaupt, auf die wirkliche Lebensgeschichte des Subjektes bezogen, mannigfachen Täuschungen unterworfen. Von den Verfälschungen des Selbstgefühles bei Seelenstörungen abgesehen, wird gar oft ein bloss vorphantasiertes Objekt-Ich für ein wirkliches genommen, indem mit dem Subjekt-Ich Thaten und Leiden eines Objekt-Ich vereinigt werden, für die wir vergebens die Stelle in der wirklichen Lebensgeschichte des Subjektes aufsuchen würden, wie man namentlich an schwärmerischen und phantastischen Naturen häufig beobachten kann. Vor dieser Überschwenglichkeit des Selbstgefühles bewahrt eben ernste Arbeit am sichersten, und zwar namentlich dann, wenn bei gemeinsamem Werke jeder einzelne Arbeiter sich auf die Mitwirkung der anderen ebenso verwiesen weiss, wie diese auf seine eigene Thätigkeit rechnen. Insofern die Beweglichkeit der Vorstellungen von dem Drucke der Gemeinempfindung abhängt, steht die Höhe des Selbstgefühls unter somatischen Einflüssen; bei Seelenkranken ist die Exaltation und Depression des Selbstgefühles ein Barometer des körperlichen Befindens; frische Luft, freie Beweglichkeit erhöhen das Selbstgefühl, ein Glas Wein vermag das gesunkene wieder zu heben. Der Verlauf des Selbstgefühls im Ich verleiht ihm den specifischen Charakter der Tiefe, den alle übrigen Gefühle nur soweit gewinnen, als sie sich in das Ich selbst verzweigen, woraus unmittelbar folgt, dass ein Gefühl sehr stark sein kann, ohne tief zu sein. Ein erhöhtes Selbstgefühl, das aus der vollen Tiefe des Ich emporsteigt, heisst Stolz; wo das Selbstgefühl nur an Äusserlichkeiten oder äusserlichen Bestimmtheiten des Ich haftet, ist es blosse Eitelkeit. Stolz ist man immer nur auf sich selbst und auf seine Freunde, wie umgekehrt uns nur als wahrer Freund gilt, auf wen wir stolz sind, und darum kann der Stolz auch ein edler sein. Eitelkeit hat immer etwas Kleinliches und Oberflächliches, man ist eitel auf körperliche Schönheit, Titel und Bekanntschaften; Stolz kann die Anerkennung anderer verschmähen, Eitelkeit buhlt um sie und giebt sich wohl auch mit der blossen Äusserung der Anerkennung zufrieden; man kann zu stolz sein, um eitel zu sein. Wie das Ich im Wir, kann auch das Selbstgefühl ursprünglich in einem Wirselbst-Gefühl enthalten sein und erst aus diesem emporwachsen, und wo dies der Fall ist, kann es wohl auch geschehen, dass das Selbstgefühl des Einzelnen nur ein personifiziertes Wirselbst-Gefühl ist und zusammenbricht, wenn der Zusammenhang mit dem Wir aufgehoben wird. Nähert der gesellschaftliche Verkehr die Einzelnen einander an, so bildet sich jeder ab in allen Übrigen

und findet diese Abbildungen derart realisiert vor, wie überhaupt Gesinnungen realisiert werden. Da nun der Abgebildete das Bild seines Ich im anderen als ein Objekt auffasst, das nicht sowohl der andere hat, als er selbst ist, und das wie eine Fortsetzung seines eigenen Ich in den anderen eingreift, erwächst seinem Selbstgefühle in ihm jene Erweiterung, von der bereits oben die Rede war. Von besonderer Bedeutung wird diese Ausbreitung unseres Selbst bis in das Innere des anderen dadurch, dass wir ohne sie unser sociales Selbstgefühl zu denken gar nicht vermögen, und dass sie die Basis für die Entwickelung des Ehrgefühles in seinen verschiedenen Abstufungen abgiebt.[2])

Anmerkung 1. Diese Bemerkung ist gegen die häufige Bezeichnung des Selbstgefühles als ursprüngliches Grundgefühl und die Ableitung der übrigen Gefühle aus blossen Modifikationen des Selbstgefühles gerichtet (§ 22 Anm. 1 und § 45 Anm. 3). Die Einreihung des Selbstgefühles unter die untersten Entwickelungsstufen setzt sich auch auf Hegel fort, der das Selbstgefühl als Empfindung des empfindenden Subjektes im Gegensatze zu dem mannigfaltigen Inhalt der Empfindungen definierte (Enc. § 407; vergl. Michelet, a. a. O. S. 267, und Schaller: das Selbstgefühl ist das Individuum, die Seele ist der Akt der Selbstvorstellung, a. a. O. S. 152) und in seiner bekannten Bezeichnung desselben als „reines Insicherzittern“ an Daub einen eingehenden Kommentator fand (a. a. O. S. 69 ff.).

Anmerkung 2. Das Ehrgefühl ist gewissermassen das Gefühl der socialen Selbstachtung. Es nimmt seinen Ursprung aus jener Anschauung, die dem Abgebildeten sein Bild im anderen als eine Art ursprünglichen Besitzes erscheinen lässt und ihm eine Art von angeborenem Recht auf dasselbe vindiziert. Masst sich nun der andere eine freie Disposition über dasselbe an, d. h. greift er in dasselbe willkürlich abändernd ein, so verletzt er dieses Recht (daher die Amphibolis von *injuria*), und es liegt nahe, dass der Verletzte entweder mit seinem Ich, d. h. seinem Leibe und Leben, für sein Bild eintritt, oder sein Ich dem Schicksale unterwirft, das sein Bild getroffen hat. Denn wer mit dem Bilde von mir rücksichtslos umgeht, der tötet mich, indem er mich zur blossen Sache herabsetzt, ich reagiere gegen diese Negation, indem ich entweder mich bejahe durch die Negation des negierenden anderen, oder mich negiert anerkenne durch seine Negation. Dies erklärt uns die beiden Mittel, zu denen gekränktes Ehrgefühl alternativ greift: Duell und Selbstmord, jenes, wo die Ehrenkränkung überwiegend als eine That des anderen, dieses, wo sie als eine Art von Verhängnis genommen wird. Bei Völkern von geringerer Thatkraft oder minder scharf ausgeprägtem persönlichen Selbstgefühl ersetzt der Selbstmord das Duell, oder nimmt dieses die Form jenes an. Der Knabe, der sich durch seinen Lehrer „entehrt“ fühlt, trägt sich mit Selbstmordgedanken, weil ihm der Lehrer gewissermassen eine Macht repräsentiert, der gegenüber er nichts vermag; die neuere Moralstatistik hat auf die Frequenz der Selbstmorde in jenen Berufsklassen aufmerksam gemacht, die eine strenge Subordination des Einzelnen mit sich bringen, wie bei Soldaten, Dienstboten, Gefangenen (A. Wagner, a. a. O. II, S. 227). Diese Betrachtung gewinnt dadurch an Bedeutung, dass das Ehrgefühl nicht auf der primitiven Stufe stehen bleibt, auf der das Subjekt sich damit

zufrieden giebt, überhaupt nur als Person, d. h. als das, was es ist, zu gelten und sein Bild im anderen als ein *noli me tangere* zu behaupten. Das entwickeltere Ehrgefühl fordert, dass dem Bilde des Ich ein positiver Wert, ein positives Geehrtwerden beigelegt werde, und zwar selbst dort, wo es noch zu gar keiner bestimmten Abbildung des persönlichen Ich gekommen sein konnte. Dieser Anspruch beruht darauf, dass einzelne Stände ein Standesideal entwerfen und, wie sie einerseits die Standesgenossen zu dessen Reinerhaltung verpflichten, andererseits an alle anderen die Forderung stellen, jedem ihrer Glieder jene Ehre zukommen zu lassen, die sie für ihr Standesideal in Anspruch nehmen. Wo der Stand den Einzelnen ganz umschliesst und namentlich wo der Stand selbst eine gewisse ideale Färbung an sich trägt und infolgedessen darauf verwiesen ist, durch sein Ansehen nach aussen zu wirken, da ist auch das Standesideal scharf ausgeprägt; mit der Erweiterung der Berufssphäre verliert es an Bestimmtheit, das leerste ist wohl das des weiten Standes der bürgerlichen Gesellschaft, in der der Einzelne lediglich begehrt, als rechtschaffener, ehrlicher Mann, d. h. als ein solcher zu gelten, der an der Rechtsordnung nicht gefrevelt hat (die *præsumtio boni viri*). Auch in der Art des beanspruchten Geehrtwerdens zeigen sich mannigfache Abstufungen: das Kind begnügt sich, überhaupt als etwas zu gelten und geschätzt zu werden, etwa wie ein wertvolles Spielzeug; der Jüngling will als vieles und vor allem als freie Persönlichkeit gelten, und darum hat sein Ehrgefühl etwas Despotisches an sich; der Mann will, wie er sich als etwas Bestimmtes fühlt, auch als ein Bestimmtes gelten. Wo der Ehrgeiz sich zur Ruhmsucht erweitert, sinkt das Ehrgefühl wieder zum ethisch indifferenten Selbstgefühl herab, denn berühmt kann man auch werden wollen durch ehrlose Handlungen, und wenn Ehre Anerkennung, fordert Ruhm Anstaunen; von dem berechtigten Selbstgefühle aber unterscheidet sich das Selbstgefühl des Ruhmsüchtigen durch seine vollständige Masslosigkeit und Exklusivität. Zu dem Ganzen vergl. man: Strümpell, Vorschule d. Ethik S. 53 bis 64; Lazarus, Leben d. Seele I, Art.: Ehre und Ruhm; Drbal, a. a. O. § 116 f. und E. v. Hartmann, a. a. O. S. 575 u. s. w.

* Vergleiche Ackermann, Das Ehrgefühl im Dienste der Erziehung, Eisenach 1873.

§ 136. Das Mitgefühl.

Zum Mitgefühl genügt nicht schon die blosse Übereinstimmung verschiedener Subjekte in demselben aus einem gemeinsamen objektiven Vorstellungskreise entsprungenen Gefühle, sondern das Mitgefühl fordert einen Kausalnexus zwischen dem Gefühle des einen und dem des anderen. In diesem Sinne ist eigentlich schon jede Vorstellung des Gefühles eines anderen Mitgefühl, weil wir das fremde Gefühl eben nicht anders zur Vorstellung zu bringen vermögen als dadurch, dass wir uns in den betreffenden Vorstellungskreis des anderen hineinversetzen. Dass diese ursprüngliche Form des Mitgefühls, die wir an Kindern leicht beobachten können, in der Fortentwickelung des Vorstellungslebens so bald zurücktritt, hat seinen Grund darin, dass der Versuch, sich in den anderen zu vertiefen, zu

der Evolution sowohl des eigenen, als des fremden Ich und infolgedessen zu einem Gegentreten beider führt.[1]) Die damit eingeleitete Wechselwirkung der beiden Vorstellungsmassen kann von einem zweifachen Resultate begleitet sein, indem es bezüglich des Vorstellungskreises, in dem das Gefühl verläuft, zu dem Bewusstwerden entweder einer gewissen Homogenität der beiden Ichvorstellungen oder der Geschiedenheit ihres Interesses kommen kann. Auf dem ersten beruhen die Mitgefühle (sympathetische Gefühle), auf dem zweiten die Gegengefühle (antipathetische Gefühle). Das eigentliche Mitgefühl ist somit nicht bloss die einfache Fortsetzung eines Gefühles aus der Persönlichkeit des einen in die des anderen, sondern die Aufnahme eines fremden Gefühles in das eigene infolge der Aufnahme des fremden Ich in das eigene Ich, oder mit anderen Worten: es ist die Übertragung des vorgestellten Gefühles eines anderen in ein Gefühl des eigenen Wirbewusstseins. Das Mitgefühl setzt immer eine gewisse Solidarität der beiden Persönlichkeiten einem gemeinsamen Vorstellungskreise gegenüber voraus, die freilich zunächst nur auf diesen Kreis selbst begrenzt erscheint. Wir können mit einer und derselben Person in einer bestimmten Beziehung sehr lebhaft sympathisieren, während sie uns in allen übrigen völlig gleichgültig bleibt, und sympathisieren eigentlich mit jedem unserer Freunde ganz anders. Das allseitigste und innigste Mitgefühl ist wohl jenes, das die Mutter ihrem Kinde entgegenbringt, weil das Wir, das beide mindestens im Bewusstsein der Mutter selbst vereinigt, den weitesten Umfang und die grösste Tiefe besitzt (§ 109 u. § 135).[2]) Dem antipathischen Gefühle gegenüber behält das Mitgefühl immer etwas Naives und Kindliches, weil es von einer minder scharfen Ausprägung und einer minder schroffen Abschliessung des eigenen Ich zeigt, daher vielleicht auch die eigentümliche Erscheinung, dass das Mitgefühl sich bei seiner Äusserung nicht selten in die Redeweise des Gegengefühls kleidet. Zum Mitgefühl gehört immer eine Erweiterung des eigenen Ich auf das fremde, ein Sichfühlen im anderen, und ebendarum liegt auch im Mitgefühle stets eine Erhöhung des Selbstgefühls. In dem Anklange von Lust, den das Selbstgefühl dem Mitgefühle beigesellt, ist jener eigentümliche Reiz enthalten, der dem Mitleid so schnell und namentlich dort die Herzen öffnet, wo es vom Stärkeren auf den Schwächeren gerichtet ist.[3]) Bei den Gegengefühlen weckt gerade das Bewusstsein, an dem bloss vorgestellten Gefühle keinen Teil zu haben, ein Gefühl von entgegengesetzter Betonung; die Lust nicht selbst wirklich zu besitzen, die der andere hat, ruft die Begehrung wach und versetzt dadurch in Unlust — Neid, von der fremden Unlust sich in Wirklichkeit frei

zu wissen, erleichtert und gewährt Lust — Schadenfreude. Mitfreude ist eine seltenere, aber wertvollere Erscheinung als Mitleid, und zwar schon darum, weil Lust infolge ihrer unbestimmten Abgrenzung sich leicht in Vorstellungskreise fortpflanzt, über die das Wirbewusstsein sich nicht mehr erstreckt und daher einen grösseren Grad von Selbstlosigkeit voraussetzt als Mitleid. (Zum Mitleid genügt der Mensch, zur Mitfreude gehört ein Engel. Jean Paul.) Ebenso lokalisiert sich Neid weit bestimmter als Schadenfreude; um was wir den anderen beneiden, das ist immer ein Einzelnes, ein bestimmter Genuss, ein bestimmtes Glück, aber den Schaden gönnt man dem Manne, den er trifft. Das: *homo sum,* das den Anblick des fremden Gefühles begleitet, differenziert bei Lust und integriert bei Unlust die beiden Persönlichkeiten; Neid ist darum verzeihlicher als Schadenfreude, denn Neid ist eine allgemeine menschliche Schwäche und grenzt darum an Gemeinheit, in der Schadenfreude liegt aber immer ein Stück von Unmenschlichkeit. Mitleid schmeichelt dem Selbstgefühle und geht, namentlich wo es werkthätig wird, leicht in Liebe über, weil es alsdann ein bleibendes Verhältnis stiftet; Mitfreude hat, wo sie nicht der Ausdruck kindlicher Naivität ist, Liebe zur Voraussetzung, weil Liebe allein der Verunreinigung vorbeugt, die fremde Lust gewöhnlich hervorruft; Neid wird nicht so leicht zum Hasse, weil er auf die Objekte der einzelnen Begehrungskreise beschränkt bleibt, und hört darum auch auf, wenn die gegenseitige Kommensurabilität dieser letzteren aufhört; echte Schadenfreude hingegen ist das Kind des Hasses. Mitfreude und Schadenfreude behalten immer etwas Vages und stumpfen sich als Lustgefühle schnell ab (§ 128); Neid spitzt sich, weil mit einem Begehren verbunden, schärfer zu, als Mitleid, und wenn dieses leicht in affektartige Entladungen ausbricht, bohrt sich Neid tief ein und kann zur Leidenschaft werden. In letzterer Beziehung kann man sagen, dass Neid nicht bloss eine kleine Leidenschaft, sondern auch die Leidenschaft der Kleinen ist und hierin mit der Eitelkeit übereinkommt. Die grosse Menge ist zu Mitleid und Neid geneigt; so lange das fremde Gefühl die gewöhnliche mittlere Erregungshöhe nicht überschreitet, führt das Mitleid des gemeinen Mannes einen Anklang von gehobenem Selbstgefühl, der Neid von Bonhommie bei sich, steigt aber das fremde Gefühl zu besonderer Intensität, dann verschwindet dieser Anklang wieder; grosser Schmerz kann eines reinen Mitleids, grosse Freude eines nackten Neids gewiss sein. Will man auf Mitgefühl rechnen, dann darf man dem Schmerze freien Lauf lassen; die Äusserung der Freude möglichst herabzusetzen, bleibt aber immer, und zwar in mehrfacher Beziehung, ratsam.[4]) Mit-

leid ist ein bequemes Mittel, das Selbstgefühl zu erhöhen; wird es lediglich zu diesem Zwecke kultiviert, dann grenzt es an Schadenfreude und wird grausam. Zur eigentlichen Grausamkeit erhebt sich die Schadenfreude, wenn sie, um sich ihre Lust aus der fremden Unlust zu holen, gegen den anderen direkt thätig wird. Eben darum charakterisiert Grausamkeit sowohl den Zustand ursprünglicher Roheit, die den direkten Weg zur Lust nicht kennt, als den der Abstumpfung, die ihn verloren hat, lediglich mit dem Unterschiede, dass der Barbar nur gegen seinen Feind, der Blasierte auch gegen seine Freunde, ja allenfalls auch gegen sich selbst grausam ist. Grausamkeit hat immer den Zug der Wollust an sich, mit der sie bekanntlich auch meistens beisammen ist; leichte Ansätze zu beiden gelten als eine Art von Würze im gesellschaftlichen Verkehre. Für das Zustandekommen der Mit- und Gegengefühle sind weiter auch von besonderer Wichtigkeit: sowohl die Stimmungen innerhalb des Vorstellungskreises, in den die Abbildung des fremden Gefühles fällt, als die Grundstimmung, die demselben entgegengebracht wird. Trübsinn und Schwermut disponieren zu Mitleid und Neid, doch bleibt ihr Mitleid meist kontemplativ, während der Neid sich vertieft, Schadenfreude klingt bei ihnen in Mitleid, Mitfreude in Neid aus; der Heitere und Leichtmütige ist zu Mit- und Schadenfreude gestimmt, seines Mitleides entledigt er sich durch praktische Bethätigung, des Neides durch theoretisches Absehen. Wie hier eine entgegengebrachte Stimmung gegen das fremde Gefühl, so reagiert dieses wieder gegen das Mit- und Gegengefühl, das es, durch sich selbst gestiftet, vorfindet. Sympathisiert der Empfänger des Mitgefühls mit dem Spender desselben, dann entstehen Mitgefühle zweiter Potenz, und die Lust, die das Mitgefühl überhaupt begleitet, erhöht sodann die Mitfreude und mildert das Mitleid. Geteilte Lust ist doppelte Lust, geteilter Schmerz halber Schmerz. Stolz weist geschenktes Mitleid zurück und ist selbst schadenfroh, Eitelkeit sucht Mitleid und ist selbst voll Neid, Mitfreude gönnen beide dem, der sie zu spenden geneigt ist. Der gemeine Mann will lieber beneidet, als bemitleidet sein, edlen selbstlosen Naturen kann Neid, auf den sie stossen, Mitleid, und — was freilich der Gipfel aller Entsagung wäre — Schadenfreude Mitfreude gewähren, niedrigen Charakteren bereitet Neid Schadenfreude und Schadenfreude Neid, so dass die beiden antipathischen Gefühle einander in gleicher Münze bezahlen. Von den gleichgültigen Zuschauern fordern wir Sympathie mit unseren Gegen-, aber nicht mit unseren Mitgefühlen; unser Mitleid wollen wir für uns behalten, aber unseren Neid soll jeder teilen; Beitritt zu unseren Freundschaften sinnen wir niemandem an, aber den Eintritt in

unsere Feindschaften nehmen wir als selbstverständlich. Vom Wohlwollen endlich unterscheidet sich das Mitgefühl schon durch seinen Gattungscharakter als Gefühl, dann aber insbesondere dadurch, dass es selbst, wo es sich zum Wollen ausgestaltet, zunächst immer nur das eigene Wohl oder Wehe im Auge hat; das Mitgefühl ist an sich ohne unmittelbaren ethischen Wert, soll es diesen gewinnen, dann muss es sich aus dem Fühlen mit dem anderen zu einem Fühlen für den anderen erheben.[5])

Anmerkung 1. Interessant ist dabei, dass wir alle auf den ursprünglichen Standpunkt des Kindes zurückkehren, sobald das fremde Gefühl uns plötzlich in besonderer Heftigkeit oder von mehreren Seiten zugleich, gleichsam in mehreren Exemplaren entgegentritt. Wie das Kind lacht, wenn es seinen Gespielen lachen sieht, so fühlen wir uns zum Mitlärmen und Mitrufen hingezogen, wenn wir in eine jauchzende Menschenmenge hineingeraten. Zur Vorstellung des fremden Gefühls gelangt das Kind zunächst durch den Schluss von der wahrgenommenen Erscheinung an dem anderen auf den bekannten Erreger dieser Erscheinung in ihm selbst, später mag an die Stelle des gegebenen Ausdruckes der präsumierte Eindruck treten (§ 106 Anm.), zuletzt vermitteln Wort und Schrift, und zwar um so matter, je mehr in ihnen die Spur der ursprünglichen Geberde verloren gegangen ist. In der ersten Beziehung kann schon die blosse Nachahmung der fremden Geberde die Reproduktion nahmhaft erleichtern und beleben, wie Waitz mit Recht hervorgehoben hat. Wenn Goethe einmal bemerkt, dass andauerndes Mitgefühl eine Ähnlichkeit in den Physiognomien herbeiführt, so verwechselt er wohl, was Folge einer gemeinsamen Voraussetzung ist, mit einseitiger Kausalität. Will man sich die Gefühlssituation der einzelnen Figuren eines historischen Gemäldes klar machen, so giebt es ein gutes Mittel ab, deren Stellungen nachzuahmen. Wo die Vorstellung des fremden Gefühles unrichtig ist, erscheint das Mitgefühl unmotiviert. Man kann mit leblosen Gegenständen, mit Pflanzen und zwar besonders innig sympathisieren; das Mitleid der Mutter mag den Schmerz des Kindes in einer Höhe wiedergeben, die er selbst nicht besitzt, und begleitet später die Schicksale des Sohnes lebhaft, ohne von diesen klare Vorstellungen zu besitzen u. s. w. Wo die Vorstellungen gänzlich fehlen, stellt sich auch kein Mitgefühl ein; „wer das nicht selbst erlebt hat, kann es nicht mitfühlen“, ist eine Redensart, die für die Kreise, in denen sie gewöhnlich ist, ihre Richtigkeit hat. Zum Teil mag dies auch der Grund sein, weshalb rein körperlicher Schmerz, zumal wenn er gefahrlos ist, weniger Mitleid erregt als geistiger; Zahnschmerz stösst auf geringere Sympathie als unglückliche Liebe. Dass wir an anderen bemitleiden, was wir für uns selbst befürchten, ist ein bekannter Grundsatz der Aristotelischen Theorie der Affekte (Rhet. II, 8).

Anmerkung 2. Kinder, Kranke, Mütter sympathisieren untereinander vielseitig und innig; bekannt sind die überraschend tiefen Mitgefühle der sonst so rauhen nordamerikanischen Hinterwaldmännner. Dass das monogamische Familienleben der Entwickelung von Mitgefühlen weit günstiger ist, als das polyandrische, hat seinen Grund darin, dass es ein längeres Zusammenbleiben der Kinder mit ihren Vätern zur Folge hat. Xenophon giebt den Rat, die Diener des Hauses, um sie durch Mitgefühl zu fesseln, den freudigen und traurigen Ereignissen der Familie beizuziehen (Ökon. 9), und Aristoteles

erörtert wiederholt das altgriechische Sprichwort, dass Freundschaft auf Gemeinschaft beruhe (Eth. Nic. VIII, 9 [11]). Greise, die sich bei reicher Lebenserfahrung die volle Empfänglichkeit bewahrten, disponieren besonders zu Mitgefühlen (καὶ διὰ τὸ φρονεῖν καὶ δι' ἐμπειρίαν, wie Aristoteles kurz hinzufügt (Rhet. II, 8, § 4). Hingegen hört das Gebiet der Mitgefühle auf, wo die Vorstellungssphären stark auseinander gehen; der Pflanzer hat kein Mitleid mit dem gekauften Negerskaven, der Soldat als solcher keines für den Bauer u. s. w. Einsam Lebende, Verdüsterte, Asketen, die dem Lebensglück wenig Wert beilegen, sind zu Mitgefühlen minder geneigt (die einzigen Kinder). Wer sich selbst durch ausserordentliche Schicksalsfügungen den allgemeinen menschlichen Verhältnissen entrückt wähnt, ist zu Mitgefühlen ebensowenig gestimmt, als wer sich in sündhafter Umgebung allein für makellos hält. Der tragische Held darf nicht durch völlige Schuldlosigkeit aus der Sphäre des Menschlichen heraustreten, wenn er nicht aufhören soll, das Mitleid des Zuschauers zu fesseln (Arist. Poet. 13). Aus einem ähnlichen Grunde lassen die Charaktere der griechischen Tragödie den gewöhnlichen Leser unserer Tage kalt. Die kühle Höflichkeit, die das Eingehen auf den fremden Vorstellungskreis mit allgemeinen Phrasen ablehnt, untergräbt am gründlichsten jedes Mitgefühl. Im allgemeinen hat der Fortschritt der Kultur das Mitgefühl wohl erweitert, zugleich aber wieder dieser Erweiterung in der stärkeren Gliederung und Abschliessung der Stände und Berufskreise Grenzen gesteckt. Unter den zum Teil seltsamen Erscheinungen des Mitgefühls im Seelenleben der Tiere ist eine der auffallendsten die enge Beschränkung der Sympathie auf einzelne an sich oft minder bedeutende Situationen.

Anmerkung 3. Diese eigentümliche Lust am und im Mitleid — *the luxury of pity*, wie sie H. Spencer nennt — hat in der älteren Psychologie zum Teil zu sehr gezwungenen Erklärungen (z. B. aus gleichzeitiger Schadenfreude) geführt. H. Spencer kommt unserer Ansicht ganz nahe, wenn er bei ihrer Erklärung sich auf die instinktive Lust an allem Kleinen, Schwachen, Kindlichen beruft (a. a. O. II, § 532).

Anmerkung 4. Der Egoist entschliesst sich allenfalls zum Mitleid, niemals aber zur Mitfreude; auch dem praktischen Menschenfreunde gilt Mitleid mehr, als Mitfreude, weil es leichter werkthätig wird, als diese. Gleichwohl ist die Lust an der Stillung des fremden Schmerzes ein Gefühl, das im Mitleide als solchem noch nicht enthalten ist, und in diesem Sinnne nannte auch Kant das Mitleid schwach und blind (Beob. u. d. Gef. d. Sch. u. Erh. W. W. IV, S. 410). Den Neid entschuldigte Kant damit, dass der Mensch sein Glück immer nur vergleichungsweise beurteilt, was, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, kaum ganz richtig ist (Tugendl. W. W. IX, S. 320). Da der Neid voraussetzt, dass, was das Glück des einen ausmacht, für den anderen Objekt eines Begehrens werde, wird auch der Neid in einer gewissen Beziehung durch eine Homogenität der Vorstellungskreise in beiden Subjekten bedingt. So ist es leider eine alte Wahrheit, dass der Neid sich leichter gegen Freunde, als gegen Fremde wendet (Xen. Mem. III, 9, 8, παύροις γὰρ ἀνδρῶν ἐστι συγγενὲς τόδε, φίλον τὸν εὐτυχοῦντ' ἄνευ φθόνου σέβειν, Äschylos.-Agam. 833) und aufhört, wo die Vergleichung aufhört; sei es, dass der Beneidete in seinem Glücke gestiegen oder der Neider in seinem Begehren gesunken ist. *Präsentia invidia, praeterita veneratione prosequimur* (Vell. Pat.). Das Erweisen von Wohlthaten begründet meist ein tieferes Mitgefühl, als das Empfangen derselben, wesshalb denn auch, wie Aristoteles fein bemerkt, der Künstler sein Kunstwerk mehr liebt, als dieses ihn lieben würde, wenn es eine Seele bekäme (Eth. Nic. IX, 7).

Anmerkung 5. Eine geistvolle Darstellung des Mitgefühles enthält Aristoteles' Rhetorik (II, 8, vergl. Eth. Nic. IX, 4—8), die durch die Fülle des Details gegen die vielgerühmte schematische Behandlung der Affekte im dritten Buche der Ethik Spinozas stark absticht. Spinozas Ableitung des Mitleides, das er als *tristitia orta ex alterius damno* definiert, aus einer auf das Wohl der anderen gerichteten Begierde (l. c. prop. 21) beruht schon auf einer kaum allgemein zulässigen Voraussetzung; sein Versuch, das Mitgefühl auch von dieser Voraussetzung unabhängig als *affectuum imitatio ad tristitiam relata* aus einer Ähnlichkeit des Objektes mit dem vorstellenden Subjekte zu deduzieren (ib. prop. 27), führt in alle Dunkelheiten der Spinozistischen Psychologie hinein, und das vierte Buch beweist vollends die Bedeutungslosigkeit des Mitleides für denjenigen, der unter der Leitung der Vernunft steht (IV, prop. 50). Durch seinen Reichtum an feinen Beobachtungen behauptet A. Smiths Theorie der sittlichen Gefühle unstreitig den ersten Platz in der gesamten einschlägigen Litteratur. Smith gründet das sympathetische Gefühl auf den sympathetischen Trieb und lässt diesen sich sowohl über die Triebfedern des Handelnden und die Dankbarkeit des Empfängers der Wohlthat, als auch über das dem Verhältnisse beider angemessene Betragen und über den allgemeinen Geschmack an Schönheit und Ordnung (a. a. O. S. 423) ausdehnen. Als Ziel der vollen, wahren Sympathie bezeichnet er nicht bloss die Übereinstimmung im Tone, sondern auch im Grade der beiden Gefühle, die er wieder dadurch herbeigeführt wissen will, dass der eine sein Gefühl so weit herabstimmt und der andere so weit verstärkt, dass beide zusammenkommen (S. 33). Aus den vielen treffenden Folgerungen, die er hieraus ableitet, wollen wir nur die hervorheben, dass wir von jedem, der plötzlich ein grosses Glück erreicht, fordern, dass er sich so benehme, als sympathisiere er mehr mit unserem Neide, als wir mit seinem Glücke. In der englischen Psychologie nimmt die Sympathie noch immer eine hervorragende Stellung ein. In der Kontroverse, ob die Sympathie auf einer specifischen Empfänglichkeit der Seele beruhe, oder sich auf die allgemeinen Associationsgesetze zwischen der Äusserung des Gefühles und dem Gefühle selbst zurückführen lasse, neigte sich Brown (a. a. O. III, p. 241) und entschiedener G. Payne (a. a. O. p. 269) zu der letzteren Ansicht. Bain, der dieses Kapitel ausführlich behandelt, erblickt in dem Mitgefühle die unwillkürliche Nachammung eines wahrgenommenen Gefühles, entsprungen aus der Tendenz der Vorstellung des Gefühles, sich in ein wirkliches Gefühl umzusetzen (Mor. and ment. Sc. p. 277 u. Sens. and Int. p. 344). Auch H. Spencer widmet der Betrachtung der Mitgefühle zwei umfangreiche Abschnitte in seiner Specialpsychologie unter dem Namen Sympathie und altruistische Gefühle, welche letzteren er in Annäherung an den Grundgedanken unserer Theorie als sympathische Erregungen aus egoistischen Emotionen definiert und dadurch von der ersteren unterscheidet (a. a. O. II, § 527). Bouillier führt das sympathetische Gefühl bis auf das Princip einer allgemeinen Analogie in der Natur zurück (Du plais. p. 77) — ein Gedanke, den übrigens schon G. A. Flemming ausgesprochen hat (a. a. O. S. 34). Aus den neueren Monographien verdienen insbesondere angeführt zu werden: H. B. Weber, Vom Selbstgefühle und Mitgefühle, Heidelberg 1807, und E. Schmidt, Über das Mitgefühl, Rostock 1837. Weber geht von dem Grundsatze aus, dass jedes Gefühl ursprünglich Selbstgefühl sei und sich später entweder zum eigentlichen Selbstgefühle oder zum Mitgefühle entwickele, wobei letzteres wieder von der Annahme eines „Ganzen aller empfindenden Wesen“ abhängig gemacht wird (S. 117). Schmidt erklärt das eigentliche Mitgefühl aus

bereits vorhandenem Wohlwollen und erweitert seine Voraussetzung dahin, dass „wir in gewissem Grade gegen jeden Menschen Wohlwollen, aber auch Übelwollen empfinden" (S. 32). Den psychischen Vorgang selbst lassen beide ziemlich unberührt. In neuerer Zeit hat E. v. Hartmann diesen letzteren aus einem reflektorischen Instinkte des Geistes, entstanden durch die sinnliche Anschauung des fremden Leidens, zu erklären versucht (a. a. O. S. 161 u. 566). Zu dem Ganzen vergl. Drobisch, Emp. Ps. § 77 ff.; Domrich, a. a. O. S. 218 u. 221; F. A. Carus Ps. I. S. 420, und besonders Nahlowsky, Prakt. Phil. S. 134 ff.

* Vergl. Drbal, Psych. § 118. — Über die Bildung des Mitgefühles siehe Heinecke in „Reins Pädagogische Studien" 1883, Heft 3; E. Barth, Über den Umgang, ein Beitrag zur Schulpädagogik, 1882; Splittegarb, Pflege des sympathetischen Gefühls in der Jugend, in „Dörpfelds Evangelisches Schulblatt" 1883, S. 161 ff. Vergl. ferner A. W. Grube, Über den Unterschid von Gemüt und Gemütlichkeit, in „Studien und Kritiken" Bd. 2; Kehr, Über das Gemüt und seine Bildung, in „Pädagogische Blätter" 1879, S. 233 f.; A. W. Grube, Elementar- und Volksschulunterricht, im Zusammenhange dargestellt zur Lösung der Frage: Wie ist der Volksschulunterricht für die Gemütsbildung fruchtbar zu machen, Erfurt 1851; Ed. Böhl, Allgemeine Pädagogik, Wien 1872.

§ 137. Das Naturgefühl.

Aus den mannigfachen Gefühlen, welche der Betrachtung der Natur und der Erforschung ihrer Gesetze entspringen, hat die moderne Kultur jene Gruppe besonders ausgebildet, welche auf der Erfassung des landschaftlichen Charakters eines bestimmten Abschnittes der Erdoberfläche beruht, und auf diese Bedeutung beschränkt, wollen wir den Ursprung des Naturgefühles etwas näher betrachten. Die Einwirkung der Landschaft auf den Menschen vollzieht sich zunächst in Form einer grossen Mannigfaltigkeit von Empfindungen, die teils in der abgeschlossenen Gestalt einzelner Aussendinge, teils ganz unbegrenzt als ein Äusseres an und über den Aussendingen projiziert und zugleich dem betonteren Teile nach lokalisiert werden. Jede der beiden ersteren Gruppen regt ihre eigentümlichen, unter einander wesentlich verschiedenen Gefühle an. Die Auffassung der Einzeldinge führt durch die Beziehungen der Farben, Gestalten, Beleuchtungsgrade zu ästhetischen, oder den ästhetischen verwandten Gefühlen (§ 94), die unbestimmt projizierten Empfindungskomplexe — wie die Empfindungen des Lichtes oder der Farbe des Firmamentes, die Gehörempfindungen des Brausens des Sturmes u. s. w. — wirken durch die beigesellten Organempfindungen zunächst umstimmend auf die Gemeinempfindung ein und führen dadurch jene Ablenkung der vorhandenen Gefühlsstimmung herbei, von welcher § 131 ausführlich die Rede gewesen ist. Beide Erscheinungsreihen setzen sich eine Stufe weiter fort. Die ästhetische Auffassung überträgt sich von den Beziehungen innerhalb des einzelnen Objektes auf jene des Ganzen und veranlasst

den Versuch, die Gesamtanschauung in ihren Teilen auf wohlgefällige Weise zu ordnen und als Ganzes wohlgefällig abzugrenzen; die ursprünglich somatische Umstimmung andererseits klärt sich immer mehr zu einer rein psychischen ab, indem sich jene Art der Gefühlsreproduktion einstellt, welche wir § 131 Anm. 2 als Reproduktion aus Gleichheit der Form bezeichnet haben. Aus diesen beiden Momenten, den fixen Gefühlen der ästhetischen Partial- und Totalauffassungen und dem vagen Gefühle allgemeiner Erleichterung oder Herabstimmung, setzt sich das Naturgefühl derart zusammen, dass jene gleichsam das plastische Element bilden, über das sich sodann dieses wie ein schwebender musikalischer Effekt, wie ein das Ganze umhüllender Luftton ausbreitet. Treten diese beiden Gefühle auseinander, stimmt der ästhetische Charakter nicht zu dem pathologischen, so verwirrt sich das Gesamtgefühl; wirken jedoch beide zusammen, so gewährt das eine dem Gesamteffekte seine Bestimmtheit, das andere gleichsam die Färbung und Tonart. Diese Harmonie ist aber insbesondere dann vorhanden, wenn das Gesamtgefühl als jener einheitliche Abschluss erscheint, auf den die Glieder des ästhetischen Grundverhältnisses hinweisen, und in dessen Vortreten sie ihre letzte allseitige Lösung finden, d. h. in der § 133 vorgeschlagenen Terminologie ausgedrückt: wenn die specifische Stimmung die Idee der ästhetischen Totalauffassung bildet. Dies meint man, wenn der Charakter einer bestimmten Landschaft dadurch bezeichnet wird, dass man sagt: sie atme Frieden, ruhiges Behagen, Heiterkeit, Wanderlust, Wehmut u. s. w., und in dieser Beziehung dürfte wohl auch der Gegensatz offener und geschlossener Landschaften in psychologischer Beziehung am fühlbarsten hervortreten. Hieraus erklärt sich, dass man eine Gegend wiederholt betrachten kann, ohne sich ihres landschaftlichen Charakters klar bewusst zu werden, bis eine besonders günstige Beleuchtung, ein bestimmter Luftton u. s. w. denselben mit e i n m a l voll und rein erkennen lässt. Dass es nicht bei jedem Beschauer der Landschaft zu dem eben geschilderten Gefühle kommt, hat seinen Grund darin, dass das Entstehen desselben einerseits eine gewisse Unbefangenheit der Anschauung, andererseits die Neigungen zu ästhetischen Auffassungen überhaupt und eine feine Verschiebbarkeit der Stimmung voraussetzt. Aus dem ersteren Grunde geht das Naturgefühl demjenigen ab, der die Landschaft vom teleologischen Standpunkte aus betrachtet (den gewöhnlichen Touristen sprechen bloss die Kuriositäten und die „weiten Aussichten“ an), aus dem letzten entbehren desselben alle jene, die an ihrer Stimmung festhalten (§ 131), mindestens ausserhalb der Sphäre ihrer Stimmung. Damit hängt auch zusammen, dass bei Menschen

von geringerer Erregbarkeit Naturgefühle sich erst dann entfalten, wenn sie aus ihrer gewöhnlichen Stimmung heraus in einen gewissen schwebenden Trübsinn oder eine auflodernde Heiterkeit versetzt werden (im Volksliede wendet sich unglückliche Liebe, Not, Verlassenheit an Wald und Berg). Der letztere Umstand führt uns zu der Berücksichtigung des Eindruckes, den der Anblick der landschaftlichen Natur auf die Vorstellungskreise ausübt, welche wir ihm entgegenzubringen pflegen. Die Anschauung der freien Natur findet uns nämlich in der Regel noch befangen in den Gedankenkreisen unseres gesellschaftlichen Lebens, versenkt in die Pläne und Erinnerungen unserer Berufsthätigkeit u. s. w. In der Herausversetzung aus diesen Vorstellungskreisen, in der Befreiung von dem Drucke, unter dem uns das sociale Zusammenleben unaufhörlich erhält, liegt jene reinigende und erfrischende Wirkung des Naturgefühles, die bereits § 133 Anm. 2 erwähnt worden ist. Das Naturgefühl hebt uns aus den Einseitigkeiten unseres Werktaglebens heraus, versetzt uns in eine Art ursprünglichen Naturzustandes, zaubert uns ein Stück verlorenen Paradieses vor, giebt uns uns selbst zurück und vollzieht auf diese Weise an uns eine *restitutio in integrum*, daher denn selbst unwirtliche, öde Gegenden eines gewissen Reizes nicht entbehren. In das Gefühl dieser Lösung mischt sich uns sodann der nie ganz zurücktretende Gedanke, diese Befreiung bleibe doch nur eine vorübergehende, scheinbare, da unser Ich in Wirklichkeit doch immer der beengenden Einseitigkeit seiner socialen Stellung verfallen bleibt, und daher jener elegische, wehmütige Beiklang, der dem modernen Naturgefühle nie ganz abgeht. Dazu kommt noch, dass die innere Erregung weder bei der ästhetischen Auffassung der Einzelobjekte, noch bei der Hingabe an die allgemeine Stimmung stehen bleibt, sondern dass beide weitgehende Reproduktionen einleiten, die nach der Verschiedenheit beider sich — wenigstens der Mehrzahl nach — auf die beiden Hauptformen der unmittelbaren Reproduktion (§ 70) verteilen. In dem Entgegenkommen der auf diese Weise freigewordenen Vorstellungen liegt das Ansprechende, oft Anheimelnde der Landschaft, die lebendige innige Erfassung derselben und weiterhin die eigentümliche Vertiefung, die das Naturgefühl unter diesen Umständen annimmt, und deren der Anblick jener Landschaften entbehrt, die ganz aus dem Bereiche des Gewohnten herausfallen. Der Betrachtende leiht auf diesem Wege dem Eindrucke, den die Natur auf ihn ausübt, seine eigene Vorstellungswelt; die Natur spricht zu ihm, nachdem er ihr seine eigene Sprache geliehen hat. Liegt nun schon in der Vollentwickelung des Naturgefühles die Forderung, den vorgefundenen Abschnitt aus dem allgemeinen Naturleben gewisser-

massen als Kunstwerk aufzufassen (§ 133), so eröffnet sich ihm eine neue reichhaltige Quelle dort, wo ihm die Landschaft im Landschaftsgemälde bereits als Kunstwerk dargeboten wird. Das Gemälde besitzt Mittel genug, den Abgang der unmittelbaren Wirksamkeit zu decken; es gestattet eine reinere Durchführung der ästhetischen Verhältnisse und eine strengere Einheit der Stimmung, sowie eine genauere Anpassung beider an einander; es entrückt schon durch die vollständige Abschliessung von aussen, durch die Wahl des Massstabes, durch die freiere Behandlung des Kolorites, des Lufttones und der Perspektive den Beschauer dem Niveau seiner Alltagsstimmung; es legt ihm zurecht, was er der Naturwirklichkeit gegenüber erst selbst zu suchen und zu gestalten hätte, und in diesem Sinne ist die Klage nicht unberechtigt, dass das Naturgefühl mancher Menschen erst der gemalten Natur gegenüber erwache. Das Landschaftsgemälde besitzt aber auch in der geschickten Wahl der Staffage ein treffliches Mittel, dem Beschauer die Stimmung gleichsam vorzuzeichnen, was nun freilich dann am gründlichsten verfehlt wird, wenn der Maler seiner Landschaft sich selbst als Staffage oktroyiert.

Anmerkung. Eine sehr verbreitete Ansicht spricht den Völkern des klassischen Altertums das Naturgefühl gänzlich ab. In diesem Umfange ausgesprochen, ist die Behauptung entschieden unrichtig und nur dadurch veranlasst, dass dem Naturgefühle der Alten, die der Natur eben noch näher standen, der elegische Anhauch des modernen Naturgefühles abgeht, und sodann, dass die Äusserungen desselben sich nicht in der tendenziösen, gesuchten Weise des modernen Gefühllebens kund geben. Der Grund der letzteren Erscheinung ist ein doppelter; die ästhetische Naturauffassung der Alten versenkt sich entweder in das Einzelobjekt oder wendet sich den grossen allgemeinen Erscheinungen des Naturlebens, wohl dem Kosmos selbst zu, und fürs zweite vollzieht sich die Ausgestaltung der Stimmung nicht an den Objekten selbst, sondern anthropomorphistisch neben ihnen. In der ästhetischen Erfassung einzelner Naturobjekte sind die Griechen den Modernen gewiss nicht bloss ebenbürtig, sondern geradezu überlegen; man erinnere sich nur der mannigfaltigen Motive, welche die griechische Architektur und Ornamentik der Pflanzenwelt entnommen hat, der fein gefühlten Baum- und Quellenschilderungen (die Platane in Platons Phädrus, *arboribus suus horror inest.* Lucan) und der prachtvollen Blumen- und Kranzepigramme in der Anthologie. Andererseits ist der Natursinn der Alten mehr auf die Erfassung der allgemeinen, wiederkehrenden Erscheinungen der Naturkräfte, als auf die der individuellen lokalen Formen der ruhenden Natur gerichtet, wofür die zahlreichen Schilderungen der Stürme, Erdbeben, der Jahreszeiten, des Sonnenaufganges u. s. w. bekannte Beispiele abgeben. Für das Dämonische, Schauerliche bestimmter Scenerien, wie der Berg- und Waldschluchten (der ominöse Dreiweg im Ödipos), das Unheimliche der Mittagsstille der Bergwälder, das Lauschig-kühle der Quellen, besassen die Griechen gewiss eine höchst feine Empfänglichkeit, gaben aber ihrem Ergriffensein einen anderen Ausdruck als wir: sie lassen den Pan aufschreien, die Nymphe über der Quelle

wachsen u. s. w. Bei den Römern treten alle diese Umstände schon mehr zurück, daher auch ihr Naturgefühl dem unsrigen näherkommt; Motz und Secretan haben Stellen aus Ovid, Plinius und besonders aus Ausonius gesammelt, die uns zum Teil ganz modern anmuten; für Juvenal ist das *cupidus silvarum* geradezu charakteristisch (Müller, a. a. O. II, S. 271). Das Naturgefühl selbst schildert Cicero treffend mit den Worten: *erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus* (Acad. II, 41). Aber auch die bukolische und erotische Poesie der Griechen von Theokrit bis Longus enthält manchen Zug reinen Naturgefühles; bei letzterem befindet sich in dem Romane: Chloe und Daphne eine bisher unbeachtete, ganz romantische Schilderung des Sommeranfanges. Auf den Einfluss der stoischen Philosophie auf das Naturgefühl der späteren Perioden hat Müller mit Recht aufmerksam gemacht (a. a. O. II, S. 191). Vergleiche zu dem Ganzen: C. G. Carus, Briefe über Landschaftsmal., Leipzig 1835; Landsberg, Natur und Gemüt, Hannover 1862; Motz, Über die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten, Leipzig 1865, und Secretan, *Du sentiment de la nature dans l'antiquité romaine*, Lausanne 1866. „Unser Gefühl für die Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit und ist demjenigen nahe verwandt, mit welchem wir uns in die Betrachtung des Altertums vertiefen." (Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung.)

§ 138. Der Affekt.

Die in den Lehrbüchern der Psychologie gewöhnliche Erklärung des Affektes als gesteigertes Gefühl veranlasst uns, am Schlusse dieses Hauptstückes auch noch die unter dieser Bezeichnung zusammengefasste Gruppe von Erscheinungen einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Der Affekt ist Gemütsbewegung, Gemütserschütterung („Herzenskrampf", wie ihn Feuchtersleben genannt hat, und als solche das Gegenteil der Gemütsruhe. Die Gemütsruhe besteht aber in jenem Zustande, in welchem die Vorstellungen sich ihren statischen Stellungen in einer Weise zu bewegen, die von der Nötigung, dieselben zu überschreiten, frei bleibt. Nun sind uns aber aus dem dritten Hauptstücke jene beiden Fälle bekannt, in welchen Vorstellungen eine Zeitlang genötigt werden, unter ihre normalen Gleichgewichtsstellungen herabzusinken; ältere Vorstellungen weichen vor den neu eingetretenen, nicht fixierte Vorstellungen vor den somatisch fixierten unter ihre Gleichgewichtsstellungen für so lange zurück, als das Hindernis der Ausgleichung ihrer statischen Verhältnisse fortbesteht (§ 66 und 115, § 67). Fassen wir die Erscheinungen, von denen wir jetzt zu handeln haben, schärfer ins Auge, so finden wir, dass sie, wie schon ihre äquipollenten Bezeichnungen als Gemütsbewegungen oder Affekte vermuten lassen, jedesmal beide Fälle als Voraussetzungen in sich vereinigen, da das Entstehen der Affekte stets auf eine gewisse Überraschung älterer Vorstellungen durch neue, der Verlauf und die Dauer auf den fixierenden Einfluss einer somatischen Rückwirkung hinweist.

Der erste Punkt ist an sich klar, der zweite lässt sich von jener Dunkelheit niemals ganz befreien, die jeder Wechselwirkung von Psychischem und Somatischem eigentümlich ist (§ 29). Diese Dunkelheit einigermassen einzuschränken, ist die Beobachtung geeignet, dass die somatische Resonanz anfangs — wahrscheinlich solange dieselbe rein centralen Ursprunges ist — auf die neu eingetretenen Vorstellungen selbst festigend einwirkt, dann aber, sobald die Rückwirkung entfernterer Organe beginnt, in das gesamte Vorstellungsleben verwirrend und beklemmend eingreift.[1]) Gehen wir, um diesen Einfluss weiter zu verfolgen, auf den Gegensatz ein, der bezüglich des Verhaltens der neu eingetretenen zu den vorhandenen Vorstellungen besteht, so gelangen wir unmittelbar bei der bekannten Einteilung der Affekte in deprimierende und excitierende an. Bei den Affekten der ersten Art bildet der neu eingetretene Vorstellungskreis einen Gegensatz zu allen jenen Vorstellungsmassen, die er im Bewusstsein selbst oder in der Bewusstseinsnähe vorfindet, und wirft infolgedessen das gesamte Bewusstsein über die normale Gleichgewichtslage zurück; bei den Affekten der zweiten Art scheidet die neue Vorstellung die älteren in zwei Gruppen, indem sie die Vorstellungen, auf die sie den Reproduktionsgesetzen gemäss hebend einwirkt, an sich und zu sich emporzieht, die ihr entgegengesetzten zurücktreibt. Demgemäss giebt sich der somatische Einfluss, soweit er auf die Fixierung des Neuen gerichtet ist, in den beiden Klassen der Affekte ganz verschieden kund: bei den deprimierenden Affekten erscheint er als ein Stoss, der, von aussen nach innen gerichtet, das gesamte Bewusstsein zu Gunsten der neu eingetretenen Vorstellung entleert und durch seinen verwirrenden Nachklang selbst dieser Vorstellung den geregelten Zufluss von Reproduktionen erschwert; bei den excitierenden Affekten hingegen nimmt derselbe den Schein einer von innen nach aussen, von dem Alten gegen das Neue gerichteten Hebung und Aufwühlung an, die in ihrem weiteren Verlaufe die Reproduktionen, die sie bereits in vollem Zuge vorfindet, fortbestehen lässt und sich lediglich dem Aufstreben der niedergedrückten Vorstellungen entgegenstellt. Schrecken überfällt uns von aussen her, vertreibt uns die Gedanken, raubt uns die Besinnung derart, dass wir die Vorstellung, von der er ausgeht, fassungslos anstarren (der heftig Erschrockene stammelt die erhaltene Nachricht wie Worte einer unverstandenen Sprache vor sich hin), Zorn entbrennt von innen aus, rüttelt alte Vorstellungen wach und legt wie eine Welle dem einen Teile des Vorstellungslebens zu, was er dem anderen entreisst. Dieser charakteristische Gegensatz wird besonders auffällig, wenn der neue Vorstellungskreis bei deprimierenden

Affekten zwischen entgegengesetzten Bestimmungen unbestimmt schwankt, bei excitierenden sich um einen klaren Kern konzentriert, weil sodann im ersten Falle eine völlige Entleerung des Bewusstseins von jedem bestimmten Inhalte, eine totale Haltungslosigkeit, im zweiten eine einseitige Überfüllung und Anschwellung des gesamten Bewusstseins in einem Punkte eintritt. Der deprimierende Affekt ist somit stets von einer Unlust begleitet, die selbst dann nicht weicht, wenn die Entleerung des Bewusstseins allgemein geworden, weil der somatische Nachklang die anstrebenden Reproduktionen bekämpft; der excitierende Affekt kann wenigstens in dem Momente Lust gewähren, in dem es zu der Verdunkelung aller beengenden Gegensätze gekommen ist, und in dem Sinne mag Homer recht haben, dass Zorn süsser sei als Honig. Der deprimierende Affekt behält eben seiner objektiven Unbestimmtheit wegen immer etwas Vages, die Gefühle des excitierenden nehmen stets eine bestimmtere Fixierung an. Bei entwickelterem Seelenleben zeigt sich die entgegengesetzte Wirkungsweise der Affekte insbesondere im Gebiete der Apperception und des Selbstgefühles; deprimierende Affekte heben die Apperception auf und setzen das Selbstgefühl herab, excitierende kräftigen die Apperception und steigern das Selbstgefühl, beides jedoch in gleich einseitiger Weise. Gleichwohl ist die eingangs erwähnte Definition des Affektes als intensives Gefühl sowohl im *genus proximum,* als in der specifischen Differenz verfehlt. Der Affekt ist nämlich plötzliche und gewaltsame Störung der Gemütsruhe, also ein Vorgang innerhalb der Vorstellungen, der freilich seine subjektive Seite hat; ihn durch das Gefühl bezeichnen, dessen Grund er ist, geht auf eine Verwechselung des Symptomes mit der Krankheit hinaus; die Intensität des Gefühles aber zum specifischen Merkmale erheben, ist darum unstatthaft, weil ein Gefühl heftig sein kann, ohne Affekt zu werden, und wo letzteres der Fall ist, das Gefühl eben erst heftig wird, wenn der Affekt heftig wurde.[2]) Im allgemeinen macht der Affekt drei Perioden durch: die erste charakterisiert sich durch die allgemeine oder teilweise Zurückstauung der älteren Vorstellungen; in der zweiten nützt die neue Vorstellung ihre dominierende Stellung den älteren gegenüber negativ oder positiv aus, der Affekt kulminiert; in der dritten stellt sich die gewaltsam gestörte Gemütsruhe wieder her. In der ersten und letzten Periode ist der Gegensatz der beiden Hauptformen der Affekte minder ausgeprägt, in der mittleren jedoch erweitert die somatische Rückwirkung die Verschiedenheit der rein psychischen Beziehungen zu ganz entgegengesetzten Erscheinungen. Schon hieraus erklärt es sich, dass Affekten nur in dem ersten Momente erfolgreich entgegengetreten werden könne, indem nur die

Befestigung der vorhandenen Vorstellungen den Impuls abzuschwächen vermag, der im nächsten Momente durch seine somatische Resonanz dem Affekte eine unwiderstehliche Gewalt verleiht. Das Zurückweichen der Vorstellungen ist im allgemeinen um so grösser, je grösser ihr Gegensatzgrad zu der neueingetretenen Vorstellung, je schwächer ihr wechselseitiger Verschmelzungsgrad, und je geringer der Regsamkeitsgrad der appercipierenden Massen ist. Aus dem ersten Grunde wird es erklärlich, dass jene Vorstellungen am heftigsten affizieren, die dem gegenwärtigen Bewusstsein am entferntesten liegen, wie unvermutete Täuschungen bestimmter Erwartungen, unvorhergesehene Störungen u. s. w. Aus dem zweiten ergiebt sich, dass in sich unausgeglichene Gemütszustände zu Affekten am meisten disponieren, so dass das Ausklingen eines Affektes das Anklingen eines anderen begünstigen kann. Das dritte führt zu der bekannten Erfahrung, dass wahre Bildung (§ 59) das Entstehen von Affekten verhütet, dass aber auch verschiedene Vorstellungskreise eine verschiedene Nachgiebigkeit gegen Affekte besitzen. Je ungleichförmiger der Regsamkeitsgrad der einzelnen Vorstellungskreise, um so leichter gewinnt einer von ihnen die momentane Oberherrschaft über die anderen; je mangelhafter ihr Zusammenhang bei gleichförmiger Erregbarkeit, um so grösser die allgemeine Verwirrung: jenes disponiert zu excitierenden, dieses zu deprimierenden Affekten. In der zweiten Periode spielt die somatische Rückwirkung ihre Hauptrolle, in ihr erreicht auch das Gefühl sein Maximum. Von dieser Höhe drängen zur Wiederherstellung der Gemütsruhe hin: das Nachlassen der somatischen Erregung und das damit verbundene Wiederaufstreben der zurückgedrängten Vorstellungen und Vorstellungsmassen. Die Erfahrung zeigt, dass die Beschwichtigung des Affektes nicht kontinuierlich, sondern intermittierend fortschreitet, so dass der Affekt unter mannigfaltigem Auf- und Abwogen austobt, wobei der letzte somatische Nachklang die rein psychische Ausgleichung merkbar überdauert. Die Affekte gehen selten tief, üben desshalb auch, wo sie nicht gleichmässig wiederkehren, keinen nachhaltigen Einfluss auf die Entwickelung des Ich aus und sind, selbst wo ihre Wiederholung konstant wird, mehr Symptom als Ursache der fortschreitenden Depravation des Ich. Um schliesslich einen Überblick über die verschiedenen Einteilungen der Affekte zu gewinnen, beachte man, dass jede der verschiedenen Seiten des psychischen Vorganges, die objektiv-subjektive und die subjektiv-objektive, zum Einteilungsgrunde benutzt werden kann. Die erste Einteilung führt auf den Gegensatz der deprimierenden und excitierenden Affekte zurück (Affekte der Bindung und Entbindung, der Verdunkelung und Er-

hellung, der Entleerung und Überfüllung des Bewusstseins), der darum seinen Wert nicht verliert, dass ein und derselbe Vorgang seinen Verlauf durch beide Formen nehmen kann (aus Zorn kann Schrecken entstehen und umgekehrt heftigem Jähzon gänzliche Betäubung vorangehen u. s. w.). Dem Gefühle nach kann der Affekt von reiner Unlust, oder von, wenigstens momentaner und partialer, Lust begleitet sein, wobei nicht zu übersehen ist, dass die Lust des Affektes jedesmal ein, wenn auch schnell vorübergehendes, Stadium der Unlust vor sich oder einen leisen Anklang von Unlust neben sich hat (die *tristitia* und *lætitia* der alten Affektenlehre). Der subjektiv-objektiven Seite nach treten die Affekte, die sich in Begehrungen zuspitzen, und Affekte, die ohne diese Tendenz verlaufen, aus einander: die sthenischen und asthenischen Affekte Kants (rüstige und schmelzende Affekte, F. A. Carus). Interessant ist, dass alle diese Einteilungen in dem einen Gliede zusammenfallen, denn der deprimierende Affekt ist und bleibt Affekt der Unlust und lässt kein Begehren aufkommen, während sie in dem anderen keineswegs notwendig kongruieren, da der excitierende Affekt nicht immer Begehrungen excitiert und zur Lust nur durch Unlust emporwächst, ein neuer Beweis dafür, dass das Gefühl nicht die Affekte, sondern nur die Perioden innerhalb des Affektes unterscheidet.[3])

Anmerkung 1. Die Beschaffenheit des körperlichen Befindens bestimmt das Entstehen, die Stärke und die Dauer des Affektes. Sämtliche drei Punkte waren bereits der ältesten Psychologie wohlbekannt (Aristoteles, de an. I. 1, § 10) und wurden von ihr mit der Temperamentenlehre in Zusammenhang gebracht. Im allgemeinen wirkt alles, was das somatische Leben excitiert oder deprimiert, auch bezüglich der homologen Affekte disponierend, verstärkend und verlängernd. Das Podagra steht seit alter Zeit im Rufe der Zornmütigkeit. Bleichsucht, hektische Anlage machen ängstlich und furchtsam. Hunger, Kälte, gehemmte Beweglichkeit stimmen zu Schrecken und Mutlosigkeit (Plotin wollte das Gegenteil beobachtet haben. Enn. IV, 4, 28). Heftiges Gestikulieren, lautes Sprechen, heftiges Auf- und Abgehen vermehrt und erhält den Zorn; Kant gab den Rat, um den Affekt eines Besuchers zu dämpfen, ihn vor allem zum Niedersetzen zu bewegen (Anthr. § 73). Um einen Affekt leise anklingen zu lassen, bedarf es oft bloss der Nachahmung seiner äusseren Erscheinung: schon im Altertume hat man den bildenden Künstlern empfohlen, die Mienen jenes Affektes anzunehmen, den sie darzustellen hätten; von A. Carracci erzählt man, dass ihn das Malen affektvoller Situationen jedesmal selbst in Affekt versetzt habe (§ 136 Anm. 1), „die Hand, welche die Runzeln der Stirne glättet, beschwichtigt auch den Verdruss, der sich durch sie aussprach" (Lotze). Was den Einfluss des Affektes auf den Leib betrifft, so galten bekanntlich die verschiedenen Affekte in der *materia medica* des Mittelalters als Specifica. Sollte Schuberts Mitteilung einer Heilung des Podagras durch Zorn sich bestätigen, so wäre dies eine Art homöopathischer Heilung (Gesch. d. S. S. 849). Conring soll durch die Freude über den Besuch Meiboms vom Fieber befreit worden

sein, und Ähnliches wird auch von Linné erzählt, Leibnizens Nichte hingegen brachte die Freude bei Auffindung der sechstausend Dukaten unter dem Bette des Philosophen den Tod. Auf heftigem Abscheu mag wohl auch die therapeutische Wirkung des Bluttrinkens bei Epileptischen beruhen, von der übrigens schon Plinius berichtet. Schubert erzählt von einer Frau, die epileptische Anfälle dann bekam, wenn sie dieselben am meisten befürchtete. Der Skorbut, der 1744 auf der britischen Flotte in der Theres-Bai wütete, hörte beim Beginne des Kampfes, das gelbe Fieber in Cadix 1805 bei Erscheinen der feindlichen Flotte auf. Ein merkwürdiges Beispiel von Hydrophobie aus blosser Furcht führt Domrich, a. a. O. S. 151 an. — Die höchst charakteristischen äusseren Erscheinungen der einzelnen Affekte (das Zittern und die Atembeschwerde der Furcht, der durchbohrende Blick des Zornes, das Herabwürgen verschluckten Verdrusses, das Erstickende ohnmächtiger Wut, der scheele Blick und das hüpfende Herz des Neides u. s. w.) veranlassten häufig den Gedanken einer Symbolisierung der Affekte in den einzelnen Leibesgliedern, ohne dass es jedoch gelungen wäre, über leere Allegorien hinauszukommen. In der Grundfrage selbst: ob die specifische Wirkung der einzelnen Affekte auf bestimmte Organe als Folge eines konstanten Verhältnisses beider oder nur als individueller, zufällig veranlasster Ausdruck der Erregung des gesamten Organismus aufzufassen sei, gehen die Ansichten der Physiologen bekanntlich auseinander; J. Müller entschied sich für das Letztere (Phys. I, S. 815), worin ihm auch Volkmann, Henle u. a. beistimmten, während Domrich (a. a. O. S. 207), Dammerow, Hagen u. a. für die entgegengesetzte Behauptung eintraten. Interessant ist es, dass diese Kontroverse sich auch in die Affektenlehre der Hegel'schen Psychologie hinein fortgesetzt hat: Michelet, a. a. O. S. 223, und Rosenkranz, a. a. O. S. 106; vergl. auch C. G. Carus, Vorl. S. 259. Esquirol hat den Schrecken als den gefährlichsten Affekt bezeichnet und für die aus ihm entstandenen Seelenkrankheiten die Prognose am ungünstigsten gestellt; neuere Psychiatriker haben ihm hierin entschieden widersprochen. Zu dem Ganzen vergleiche man Domrich, a. a. O. S. 202 ff.; Lotze, Med. Ps. 442—448, und Jessen, a. a. O. S. 316 ff.

Anmerkung 2. Das Nachklingen der somatischen Resonanz nivelliert die Eigentümlichkeiten der einzelnen Gefühle, und darum ist es eine sehr richtige Bemerkung, dass Affekte das Gefühl platt machen. Ästhetische und moralische Gefühle haben ihre Bedeutung eingebüsst, sobald sie Affekte geworden sind. Wer vor Rührung weint, weiss oft im nächsten Augenblicke nicht mehr, worüber er fortweint. Darin liegt die Grobfühligkeit mancher Menschen, dass sie ihre Gefühle nicht stark und tief werden lassen können, ohne sofort in Affekt zu verfallen. Vergl. Herbart, Lehrb. z. Ps. 104 und Kl. Schr. II, S. 568.

Anmerkung 3. Die sorgfältige Behandlung der Affektenlehre bei den Griechen war mehr auf die ethisch-politische und ästhetisch-rhetorische, als die psychologische Seite gerichtet. In den beiden bezeichneten Beziehungen hat Aristoteles Mustergiltiges geleistet. Unter πάϑος im weiten Sinne versteht A. eigentlich jede Seelenthätigkeit, im engeren Sinne jede heftiger auftretende Erscheinung des niederen, vernunftlosen Begehrens. In den rhetorischen Schriften fällt die Bedeutung von πάϑος im Gegensatz von ἦϑος als der geordneten, naturgemässen Regung des Gemütes so ziemlich mit der unseres Affektes zusammen. Neigung zu Affekten überhaupt gilt ihm als die Eigenart gewisser Naturen (die παϑητικοί), die Neigung zu excitierenden Affekten

bringt er wiederholt mit dem melancholischen Temperamente in Verbindung (Eth. Nic. VII, 7). An einer viel citierten Stelle (Pol. VIII, 6) fasst er Furcht und Mitleid als die Repräsentanten der beiden Hauptformen der Affekte, des Egoismus und der Sympathie, auf, aus deren sich kreuzender Wirkung auf die übrigen Affekte man die *κάθαρσις παθημάτων* in der Tragödie zu erklären versucht hat (Poet. 6). Von den späteren Schulen haben insbesondere die Stoiker die Affektenlehre vom Standpunkte ihrer Ethik aus einer sorgfältigen Bearbeitung gewürdigt. Nach Diog. L. VII, 110—116 galten hierbei als Hauptarten: *λύπη, φόβος, ἐπιθυμία* und *ἡδονή,* was, so wie die Zenonische Definition des Affektes: *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα* (ib., wobei die *κίνησις* buchstäblich als Drehung des Seelenpneuma zu nehmen ist, conf. 150) auf eine mehr der Begierde zugewandte Auffassung des Affektes schliessen lässt und mit dem Aristotelischen Begriffe desselben gut zusammenstimmt. Senecas Schriften sind an einzelnen treffenden Bemerkungen über die Natur und die Wirkung der Affekte reich, wie er denn z. B. die Unfreiheit, in welche der Affekt versetzt, sehr gut mit den Worten schildert: *nihil rationis est, ubi semel affectus inductus est, faciet enim de caetero, quantum volet, non quantum permiseris* (de ira II, 17, 7; auch Cicero bezeichnet richtig die Furcht als *recessus et fuga animi).* Bei den Kirchenvätern überwiegt im allgemeinen aus bekannten Gründen eine mildere Auffassung der Affekte; nur Gregor von Nyssa schliesst die Affekte ganz vom Wesen der Seele aus, indem er sie geradezu in den Leib verlegt (de an. et res. p. 47). Die ethische Tendenz, welche die Regeneration der Psychologie im XVI. Jahrhundert beherrschte, bildete im Vereine mit der Vorliebe für Mechanismus eine Reihe formalister Theorien der Affekte aus. Einen besonderen Ruf geniessen die Definitionen am Ende des dritten Buches der Spinozistischen Ethik, der in so weit wohl begründet ist, als man sie eben nur als Nominaldefinitionen gelten lässt. Die allgemeine Definition, die Spinoza am Schlusse des Ganzen aufstellt: *affectus est confusa idea, qua mens majorem vel minorem sui corporis vel alicujus ejus partis, existendi vim, quam antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur* und die er dahin erklärt, dass *mentis cogitandi potentiam augeri vel minui* nichts anderes bedeutet als: *quod mens ideam sui corporis vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat,* steht mit den einzelnen Affekten in keinem näheren Zusammenhange und stimmt damit nicht überein, dass gewisse Affekte übergangen werden: *quod ad corpus potentissimum referuntur* (def. III, expl.). In dem Affektbegriffe Spinozas klingt jener Descartes einigermassen durch, demgemäss der Affekt als ein Leiden der Seele bezeichnet wird, an welchem diese im Gegensatze zu der rein körperlich bedingten Empfindung und den rein geistigen Akten des Denkens und Wollens unmittelbar selbst, aber unter Vermittelung des Leibes beteiligt ist („Wahrnehmungen oder Bewegungen der Seele, die ihr eigentümlich angehören und, durch die Bewegung der Lebensgeister verursacht, unterhalten und verstärkt werden.“ Pass. de l'âme I, 27—29). Hobbes subsumiert den Affekt ganz einfach dem Begehren und erklärt ihn in der materialistischen Weise der Stoiker und Epikuräer aus Bewegungen des Blutes und der tierischen Spiritus, hervorgebracht durch die Phantasmen des Guten und Bösen. Die unbestimmte Begrenzung des Affektes kehrt noch bei Wolff wieder, der die Affekte als *actus animæ, quibus quid vehementer appetit vel aversatur* definiert (Ps. emp. § 603, rat. § 504) und ihnen nicht bloss Zorn,

Hass, Furcht, sondern auch Dankbarkeit, Liebe, Ehrfurcht u. s. w. beizählt, wie er denn überhaupt Gefühl und Begierde nicht auseinanderhält (Ps. emp. § 606). Eine neue Periode beginnt mit Kant, dem das Verdienst gebührt, zuerst Affekt und Leidenschaft von einander geschieden zu haben, indem er jenen dem Gefühle, diese dem Begehrungsvermögen beilegte (Kr. d. Urt. § 29, Allgem. Anm. W. W. IV, S. 132). Seine Definition des Affektes als Bewegung des Gemütes, durch welche es unvermögend wird, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen (ebenda „Gefühl der Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekte die Überlegung nicht aufkommen lässt“ Anthr. § 72, W. W. VII, S. 170), erinnert an die analoge Stellung des Affektbegriffes in der Stoischen Ethik. In der Kr. d. Urt. führt Kant die später von F. A. Carus fortgebildete Unterscheidung der Affekte in wackere und schmelzende ein, deren jene das Bewusstsein unserer Kräfte, diese die Behauptung des Widerstandes selbst zum Gegenstande haben sollen. In der Anthropologie vertauscht er diese Bezeichnungen, die Terminologie John Browns adoptierend, in sthenische und asthenische Affekte (a. a. O. § 75, S. 95). Kants Loslösung der Affekte von den Leidenschaften gab der empirischen Psychologie seiner Zeit Gelegenheit zu manchen treffenden Beschreibungen der beiden Affektformen (so z. B. Tiedemann, a. a. O. S. 182), sie brachte aber auch die Erklärung derselben als besonders heftige Gefühle zur Herrschaft (F. A. Carus, Maass, Schulze, Scheidler, Weber, Überwasser, dann unter den Neueren: Fischer, Ennemoser, Lindemann, Nüsslein, Ulrici u. a.). Auch die Psychologie der Hegel'schen Schule hielt an den Beziehungen des Affektes zum Gefühle fest und schied jenen nur dadurch von diesem, dass bei dem Affekte nicht bloss eine Seite des Gemütes, sondern das ganze Gemüt so ergriffen und bewegt werde, dass die fühlende Seele die Empfänglichkeit für andere Erregungen verliert (Mussmann, a. a. O. § 23). Gegen diese Definitionen wandte sich Herbart, indem er auf die Verschiedenheit der Bedingungen und des Masses beider mit Nachdruck hinwies (Ps. a. W. II, § 106; Lehrb. z. Ps. 104; Kl. phil. Schr. II, S. 338 und S. 563), wobei er sich aber doch zu einseitig an die rein objektive Seite des ganzen Vorganges gehalten zu haben scheint. Unabhängig von Herbart haben diese Verschiedenheit auch Biunde (a. a. O. III, S. 129) und Hillebrand (a. a. O. II, S. 300) anerkannt. In der Herbart'schen Schule erfuhr die Affektenlehre eine eingehende Behandlung durch Drobisch, (Emp. Ps. §§ 79—86) und Nahlowsky (a. a. O. § 25; vergl. auch G. Schilling, a. a. O. § 60, und Stiedenroth, a. a. O. II, S. 150). Von ersterem rührt die Unterscheidung der Affekte in Affekte aus Überfüllung (durch zu grosse Menge oder Intensität der Vorstellungen) und aus Entleerung des Gemütes (mit analogen Unterabteilungen) her, gegen welche Waitz den Einwurf erhob, dass sie den objektiven Vorgang auf Kosten des subjektiven betone (Lehrb. S. 481). Beneke nähert sich Herbart insofern an, als auch er den Affekt aus einer durch Ausgleichung plötzlich entstandenen Überreizung erklärt (Lehrb. § 284). Vorländer, der übrigens auch Heiterkeit, Hoffnung, Geduld, Ehrfurcht, Eigensinn u. s. w. zu den Affekten rechnet, unterschied den Affekt vom Gefühl dadurch, dass in jenem das Selbst aus der Substanz des geistigen Selbstgefühles, als der gemeinsamen Welt, heraus und in die individuelle, natürliche Substanz hinein tritt und in ihr sich bindet, daher der Affekt sich zum Gefühl verhalten soll, wie das Phantasma zur Vorstellung (a. a. O. S. 237). Auf gleichem Standpunkte steht auch Mehrings Definition des Affektes als Bewegung der Seele, durch welche das, was sie als geistiges

Individuum ist, in analogische Beziehung gesetzt wird mit einem Gegenstande (a. a. O. II, S. 95). Besonders ausführliche Darstellungen der Affekte haben unter den neueren Physiologen Domrich (a. a. O. S. 203 ff.), unter den Psychologen Daub geliefert, wobei letzterer von dem Grundsatze ausgeht, das Wesen des Affektes bestehe in der Identität des Selbstgefühles mit dem wirklichen Selbstbewusstsein (a. a. O. S. 422).

* Vergl. in betreff der Affekte Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XV, S. 273, S. 325 f.; Drbal, Psychologie § 121; E. Kröner, Das körperliche Gefühl, S. 78 ff. (dazu die Besprechung in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVI, S. 423 ff.); Liebmann, Analysis der Wirklichkeit, 1880, S. 458 f. (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 369); C. Lange, Über Gemütsbewegungen, deutsch von H. Kurella, Leipzig 1887 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 359).

Ausserdem s. C. Foltz, Die Affekte in „Kehrs Pädagogische Blätter", 1882, S. 13 ff., und K. Just, Die Psychologie im Lehrerseminar in „Reins Pädagogische Studien" 1880.

Neuntes Hauptstück.

Vom Begehren.

§ 139. Begriff des Begehrens.

Der empirische Begriff des Begehrens ist der des Bewusstwerdens des Strebens nach einem oder wider einen Gegenstand. Dieser Begriff bedarf in einem Punkte einer Berichtigung, in einem anderen einer Erklärung. Gegenstand des Begehrens, d. h. das, was begehrt wird, ist immer nur eine Vorstellung, denn die Seele weiss nichts als Vorstellungen, und ein Streben innerhalb der Seele kann auf nichts anderes gerichtet sein, als auf Vorstellungen. Der Hungrige begehrt nicht Brot, sondern die Empfindung der Sättigung durch das Brot; der Fromme, der nach der Vereinigung mit Gott strebt, strebt eigentlich nur das Gefühl an, das er als die Bestätigung dieser Vereinigung nimmt u. s. w. Dem Einwurfe, dass, wenn nur Vorstellungen begehrt würden, es unbegreiflich erschiene, warum manche Begehrungen unbefriedigt bleiben, stellen wir entgegen, dass, wenn die Gegenstände selbst begehrt würden, überhaupt keine Begehrung befriedigt werden könnte, weil kein Gegenstand, als solcher, in die Seele eingeht. Der Widerspruch aber, dass wir die Vorstellung schon haben, die wir doch erst begehren, findet seine Lösung darin, dass wir die Vorstellung nicht so haben, wie wir sie begehren, dass wir als blosse Reproduktion haben, was wir als Empfindung begehren, oder dass wir die Vorstellung unklar, die Gesamtvorstellung unvoll-

ständig haben, die wir klar und vollständig zu haben begehren.[1]) Auf die Herbeiführung dieses erhöhten Grades von Lebhaftigkeit, Klarheit oder Vollständigkeit der Vorstellung, oder gegen die Behauptung desselben ist nun das Streben gerichtet, und es entsteht die weitere Frage, wie das Bewusstwerden des Strebens zu erklären ist. Unter Streben im allgemeinen versteht man jene Thätigkeit, die auf einem Effekt gerichtet ist, an dessen Herbeiführung sie behindert wird (§ 50). Einer solchen Thätigkeit begegneten wir bereits zweimal: einmal bei der Hemmung, die wirkliches Vorstellen in blosses Streben vorzustellen umwandelt (§ 50), und sodann bei dem Gefühle, das aus dem Widerstreben des noch ungehemmten Vorstellens gegen die Hemmung seinen Ursprung nimmt (§ 127). Allein weder der eine, noch der andere Fall entspricht der Anforderung, die wir hier stellen. Das Streben, vorzustellen, ist nämlich ein Streben nach dem Bewusstsein, und das Bewustsein eines Strebens kann nicht gesucht werden bei einem Streben ausser dem Bewusstsein. Das Gefühl aber entsteht wohl aus dem Widerstreben eines noch wirklichen Vorstellens gegen seine Hemmung, aber in der Spannung, die das Bewusste des Gefühles bildet, ist von diesem Streben nichts enthalten, denn das Gefühl ist auf keinen Effekt gerichtet, sondern ein Vorstellen, das sich selbst erfasst (§ 127). Das Bewusstsein des Strebens geht uns in beiden Fällen ab, weil in dem einen dem Streben das Bewusstsein und in dem anderen dem Bewusstsein das Streben abhanden gekommen ist, oder mit anderen Worten: weil das gehemmte Vorstellen kein wirkliches Vorstellen ist, und das wirkliche Vorstellen im Gefühle nicht als Streben zum Bewusstsein kommt. Sollen wir nun gleichwohl zu einem Bewusstsein des Strebens gelangen, so muss es zu einer Beziehung kommen zwischen dem Streben des Vorstellens nach Geltendmachung seiner Vorstellung und dem Gefühle, oder genauer: in und an dem Gefühle muss das Vorstellen zum Bewusstsein kommen, das an der Vorstellung seinen Effekt zu erreichen nicht vermag. Dieser Fall tritt aber jedesmal dann ein, wenn der Klarheitsgrad einer Vorstellung feststeht, während der Spannungsgrad ihres Vorstellens zunimmt, weil alsdann dem Gefühle anheimfällt, was der Vorstellung gebührte, und in jenem latent wird, was an dieser patent zu werden nicht vermochte. So lange den Veränderungen im Spannungsgrade des Vorstellens angemessene Veränderungen im Klarheitsgrade der Vorstellung parallel gehen, kann von dem Bewusswerden eines Strebens keine Rede sein, weil das gespannte Vorstellen successive entweder seinen Effekt findet, oder der Bewusstlosigkeit verfällt; dass es seiner Vorstellung zustrebt,

und im Bewusstsein strebt, erfahren wir nur dadurch, dass der Klarheitsgrad der Vorstellung unverrückt bleibt, trotz der wachsenden Spannung des Vorstellens. In den einzelnen Spannungsgraden an und für sich liegt hier ebensowenig, wie beim Gefühle das Bewusstsein des Strebens, aber aus der Beziehung der succesiv steigenden Spannungsgrade auf die fixierte Vorstellung entspringt das Bewusstsein des Strebens, das in sich vereinigt, was Vorstellung und Gefühl beziehungslos enthielten. Sinkt bei feststehender Vorstellung der Spannungsgrad, dann nimmt die Begehrung an Intensität ab und geht den Weg des Erlöschens; ändert sich der Klarheitsgrad der Vorstellung, dann verschärft die Vorstellungsbewegung die Begehrung, wenn sie gegen die Richtung des Begehrens geschah, und löst die Spannung, wenn sie in die Richtung des Strebens fiel. Die beiden letzten Fälle, die jene kleinen Schwankungen bezeichnen, deren keine Begehrung während ihres Bestehens in Wirklichkeit ganz entbehrt, gewinnen dadurch ein besonderes Interesse, dass sie eine Art von Probe und Kontrolle für die Richtigkeit der Auffassung des ganzen Vorganges, dann aber auch für den gleich näher zu erörternden Gegensatz der beiden Formen des Begehrens gewähren. Von der Steigerung des Spannungsgrades ist die blosse Vermehrung der Spannung durch Fortsetzung auf weitere Vorstellungskreise zu unterscheiden, was wieder insofern von Wichtigkeit wird, als es die Erscheinung erklärt, dass nicht jede Zunahme der Spannung überhaupt bei feststehender Vorstellung sich schon als Begehrung kund giebt. Das Begehren ist somit ein subjektiv-objektives Phänomen, d. h. es giebt sich eben sowohl im Gefühle, als an der Vorstellung kund, ist aber eben desshalb keine dritte, selbständige Bewusstseinsform neben den beiden anderen, sondern eine Erscheinung, die sich dort notwendig einstellt, wo die beiden unmittelbaren Bewusstseinsformen miteinander in Verbindung treten. Diese Verbindung darf jedoch aus demselben Grunde nicht als Verschmelzung gedacht werden, aus welchem es überhaupt keine Verschmelzung zwischen Vorstellung und Gefühl giebt (§ 129). Vorstellung und Gefühl sind nicht zwei erst zu verschmelzende Produkte des Vorstellens, sondern bloss verschiedene Objekte desselben Aktes, verschiedene Gegenstände desselben Bewusstseins, und im Begehren werden wir in Einem und durch Eines mit wachsender Spannung des Vorstellens desselben Vorgestellten in gleichbleibender Klarheit bewusst. Zum Gefühle endlich verhält sich die Begehrung wie die auf ein anderes gerichtete zu der in sich gekehrten Thätigkeit, also wie ein Thun, das auf eines anderen Herbeiführung hingeht zu einem Thun, das sich selbst leidet, oder kurz: wie Spannung zum Streben.[2])

Anmerkung 1. Vergleiche insbesondere: Drobisch, Emp. Ps. § 87, und Scheidler, a. a. O. § 84. Dasselbe meint wohl auch Plato, wenn er sagt, der Dürstende begehre nicht sowohl Getränk, als vielmehr die Anfüllung mit Getränk (Phileb. p. 35 A).

Anmerkung 2. Die Platonischen Dialoge, Philebus und Symposion insbesondere, enthalten eine Menge feiner Bemerkungen über das Wesen und die Formen des Begehrens, allein zu einer eigentlichen Theorie des Begehrens kommt Plato doch nicht, was teilweise schon darin seinen Grund hat, dass er fortwährend Befriedigung mit Lust, Begehren mit Unlust identifiziert und die Befriedigung teilweise mit in das Begehrens selbst hineinrechnet, wie bereits § 128 Anm. erwähnt worden ist. Auf diese Weise geschieht es, dass er auch schon der blossen Lust den Charakter der Bewegung zuerkennt, der doch eigentlich dem Begehren vorbehalten bleiben sollte. Aristoteles vollzieht in dieser Beziehung einen bedeutenden Fortschritt, indem er in Durchführung seiner bekannten Principien die Lust als das Ziel von dem Begehren als der Bewegung unterscheidet. In jedem Begehren liegt ihm, was den psychischen Vorgang betrifft, ein Doppeltes: das unbewegt und das bewegt Bewegende, jenes ist die Vorstellung dessen, was begehrt wird (*τὸ ὀρεκτόν, τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*), dieses das Begehrungsvermögen (*τὸ ὀρεκτικόν*), das, von der Vorstellung in Bewegung versetzt, durch das körperliche Werkzeug den Menschen oder das Tier bewegt (de an. III, 10, § 7; vergl. Phys. VIII, 5). Die wirkliche Begehrung ist eine Bewegung (freilich, weil Bewegung eines Seelenteiles, keine Bewegung in dem allgemeinen Sinne der Aristotelischen Metaphysik, sondern zugleich eine *ἐνέργεια*), zu deren Zustandekommen Verstand (in weitestem Sinne) und Begehrungsvermögen zusammenwirken und wobei jener dieses determiniert (de an. III, 11 und de mot. an. 6 und 7). Auf den letzteren Punkt zielt sodann auch die treffende Bemerkung: *ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ, ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα ᾗ κρίνει καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται* (Eth. Nic. III, 5). Bei den Scholastikern bildet sich die dichotomische Gegenstellung von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen im metaphysischer Beziehung weiter aus. Thomas von Aquino denkt sich das Verhalten der Seele (des Subjektes) zu dem Objekte so, dass entweder das Objekt in der Seele ist: *per modum animæ et non per modum sui*, oder dass die Seele sich auf das Objekt bezieht, wie es in *suo esse* existiert: jenes gilt ihm als die *ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile*, dieses als *ratio appetibilis, in quantum est appetibile* (de verit. qu. 22, a 10). Die rein psychologische Auffassung des Begehrens wird von Locke vorbereitet und von Leibniz zuerst durchgeführt. Locke berührt das Phänomen des Begehrens kurz und begnügt sich damit, es als jene Unlust zu bezeichnen, die man in sich fühlt wegen der Abwesenheit jenes Objektes, dessen Genuss in der Gegenwart die Idee eines Gutes in sich führt. Leibniz definiert in seiner Monadologie das Begehren als: *l'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre*) l. c. 15), in den Principien beschreibt er es etwas genauer, als: *tendance d'une perception à l'autre* (Princ. de la nat. Opp. ed. Erdmann, p. 714 a, *agendi conatus ad novam perceptionem tendens*. De an. brut. 12, Opp. p. 464 b) und in den Essais als: *efforts, qui resultent des perceptions insensibles, dont on ne s'apperçoit pas* (N. Ess. II, 21, Opp. p. 251 a). In die nähere Bestimmung der Abhängigkeit dieses Strebens von den besonderen Verhältnissen der Vorstellungen geht Leibniz trotz mancher vereinzelten Ansätze nicht ein, so dass ihm Vorstellen

und Begehren als zwei einander nebengeordnete Grundkräfte der Monade erscheinen *(in monade est velut perceptio et appetitus)* und die Entwickelungsstufen der einen den Entwickelungsstufen der anderen entsprechen (der deutlich erkannten Vorstellung der Wille, der dunklen der Trieb, der bewusstlosen der allgemeine Gestaltungsdrang. De ipsa nat. und de an. brut. 12). Cochius, der Leibnizens Grundgedanken in seiner Preisschrift über die Neigungen (Berlin 1769) weiter durchführte, gestaltet denselben insofern bestimmter aus, als er den Trieb, die Vorstellungen zu erweitern, deren Lebhaftigkeit und Deutlichkeit zu erhöhen, als den einzigen Grundtrieb der Seele bezeichnet (S. 14) und die Neigung aus dem Verhältnisse erklärt, in welches die Vorstellung ihres Gegenstandes sich zu den dunklen und schwachen Dispositionen in der Seele versetzt (S. 52). Wolff folgt, bezeichnend genug, in seiner empirischen Psychologie ausschliesslich der banalen, alten, in der rationalen der neuen rein psychologischen Erklärungsweise. Dort geht er von der Vorstellung eines Guten aus *(bonum est quidquid nos statumque nostrum perficit.* Ps. emp. § 554), lässt aus dieser Vorstellung Lust entspringen *(si bonum cognoscimus, voluptatem ex eo percipimus,* § 558) und schliesst damit, dass er diese Lust zum Bestimmungsgrunde des Begehrens erhebt *(appetitus in genere est inclinatio animae ad objectum pro ratione boni in eodem percepti,* § 579), so dass die *idea boni* die *ratio sufficiens* der Begierde abgiebt (§ 586). In seiner rationalen Psychologie schiebt er dieser Erklärung den Satz vor: *in omni perceptione praesente adest conatus mutandi perceptionem* (l. c. § 480), welcher *conatus* auch als eine *perceptur itio* bezeichnet werden könne (§ 481), und bringt sie mit jener der empirischen Psychologie dadurch in Verbindung, dass er durch die Vorhersehung einer mit Lust verbundenen Vorstellung die *percepturitio* eben diese Richtung annehmen lässt (§ 489), woraus sich ihm sodann die Definition des Begehrens ergiebt: *directio percepturitionis (vel tendentia) in perceptionem praevisam* (§ 495). Das ist nun so ziemlich auch der Standpunkt der gesamten vorkant'schen Psychologie, aus deren Kreise wir bloss Plattners Erklärung der Begehrung hervorheben wollen: als „innere Veränderung der Seele, welche auf vorhersehende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt" (N. Anthr. § 1124), woraus sich ihm die Folgerung ergiebt, dass alle begehrenden Bestrebungen dahin zielen, die Vorstellung, welche in der Vorhersehung angenehm ist, zu dem die Annehmlichkeit vollendenden Lebhaftigkeitsgrade zu erheben (§ 1126). Ob in Condillacs Zurückführung des Begehrens auf die Thätigkeit des *l'entendement* eine Vorahnung unseres Standpunktes zu erkennen sei, lassen wir dahingestellt sein (Extr. rais Tr. des sens. p. 213, vergl. I, 2, § 4). Browns Darstellung ist ziemlich oberflächlich und geht, nachdem sie einfach das Begehren als *prospective emotion* definiert hat, über das banale Axiom nicht hinaus: wir begehren, was sich uns in der Zukunft entweder als in sich angenehm oder als Aufhebung eines Unangenehmen darstellt, und verabscheuen, was sich uns als unangenehm oder als Aufhebung eines Angenehmen ankündigt (a. a. O. III, p. 314). Kant, der ursprünglich gleichfalls noch ganz in der alten Anschauungsweise, dass das Begehren durch Lust, das Verabscheuen durch Unlust bedingt werde, befangen erscheint (W. W. I, S. 150), musste sich bei dem Beginne seines kritischen Unternehmens von ihr befreien, weil die an sich rein empirische Bedingung die Aufstellung eines nicht empirischen obersten Principes der praktischen Philosophie ausgeschlossen hätte. Diese sich offen zu erhalten, sieht er sich zu einer Definition des Begehrungsvermögens bestimmt, „die, aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes" zusammengesetzt, nichts

Empirisches mehr enthält. Er giebt sie in der Kr. d. prakt. Vern. dahin ab, dass das Begehrungsvermögen das Vermögen des Subjektes bezeichnen soll, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein (W. W. VIII, S. 112), oder, wie er sie in der Rechtslehre wiederholt: das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein (IX, S. 9), woraus die Erklärung der Begierde als Bestreben *(nisus)* dieser Kausalität von selbst folgt (ebenda S. 131). In der Anthropologie kehrt Kant wieder zu dem rein psychologischen Standpunkte zurück und definiert demgemäss die Begierde als Selbstbestimmung der Kraft des Subjektes durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben (§ 72, W. W. VII, S. 170). Beide Definitionen stimmen schon insofern nicht genau zusammen, als der blosse Wunsch, der nach der Verwirklichung seines Gegenstandes nicht fragt, nach der ersteren als eine Begierde erscheint, die eigentlich mit dem Wesen des Begehrungsvermögens im Widerspruche steht, der letzteren hingegen einfach als ein Begehren ohne Kraftanwendung zur Hervorbringung des Objektes subsumiert werden kann. Die Begierde geht nicht auf Gegenstände von Vorstellungen, sondern auf Vorstellungen von Gegenständen, und die Befriedigung verwirklicht nicht diese Gegenstände, sondern befreit nur strebende Vorstellungen. Dass das Wort Gegenstand auch hier nur eine phänomenale Bedeutung hat, ändert hieran nichts, sondern zeigt vielmehr gerade, welches Spiel mit Worten hinter dieser ganzen Erklärung verborgen steckt. Die ältere Psychologie dachte bei ihrer Definition des Begehrens doch noch immer an die antike Begründung der Ethik durch die Idee des höchsten Gutes, und schrieb dieser eine unbegreifliche Attraktionskraft für das Begehren zu; Kants Definition führt dagegen eine metaphysische Beziehung ein, welche die Psychologie nicht minder belastet, indem sie eine Thätigkeit der Vorstellungen postuliert, die seltsamerweise über die Vorstellungen hinaus zu der Verwirklichung des Vorgestellten führen soll. Der nachkant'schen Philosophie war diese Auffassung freilich um so gelegener, je mehr sie selbst Psychologie in Metaphysik umzusetzen liebte. Während die Psychologen der Kant'schen Schule gerade die Richtung des Begehrens auf die Existenz des Begehrten hervorhoben und dadurch das Begehren dem Gefühle, das auf blosse Vorstellungen gerichtet sein soll, entgegensetzten (vergl. bes. E. Schmid, a. a. O. S. 335 und 353), kehrte die Popularpsychologie zu der alten Verknüpfung von Gefühl und Begierde zurück. Sie machte in dieser Beziehung alle Kombinationen in der Stellung der beiden Phänomene durch, indem sie bald von einer allgemeinen Vorstellungstendenz ausging und diese durch die vorausgesehene Lust zur Begierde determiniert werden liess (vergl. Schulze, a. a. O. S. 404; Überwasser, a. a. O. S. 8, und Tiedemann, dessen Darstellung sich hier, wie anderwärts, durch richtige Erfassung des Phänomens auszeichnet, a. a. O. S. 203 ff.), bald die ursprüngliche Unlust zum Ausgangspunkte nahm und diese durch die Vorstellung des Künftigen ihre Bestimmtheit empfangen liess, wie bei Abicht (Syst. S. 217 und 222), bald endlich schlechtweg das Gefühl aus der Begierde (als deren Abschluss) und die Begierde aus dem Gefühle (als deren Ursprung) erklärte (Maass, Vers. ü. d. Gef. I, S. 39, Vers. ü. d. Leidens. I, S. 2). Klang demnach in der Kant'schen Erklärung des Begehrens noch immer der Leibniz-Wolff'sche Gedanke der Vorstellungs- als Grundkraft einigermassen durch, so lag in den letzterwähnten Auffassungen derselben eine Loslösung des Begehrens vom Vorstellen, der wir übrigens auch bei Ch. Weiss begegnen (a. a. O. S. 233). Die Hegel'sche Psychologie acceptierte zunächst die Kant'sche Auffassung des Begehrens durch die Gegensetzung von Subjekt und Objekt, stellte dabei aber

den metaphysischen Standpunkt gewissermassen neben den psychologischen hin, so dass das Begehren bei ihr an zwei ganz verschiedenen Orten und in verschiedener Bedeutung zum Vorschein kommt (bei Erdmann durch die Bezeichnungen: Begierde und Begehrung auseinandergehalten; Grundr. § 135). In der Phänomenologie vermittelt nämlich die Begierde zwischen dem Subjekt und dem Objekt und wird dadurch zu einer Entwickelungsstufe im Bildungsprozesse des Selbstbewusstseins. Der Gegenstand, „so lange er ausser dem Subjekte bleibt", ist für dasselbe nur eine Aufgabe und negiert es; in der Begierde negiert das Subjekt diese Negation und affirmiert dadurch sich selbst. Um sich als das zu setzen, was es eigentlich ist, bezieht sich das Selbstbewusstsein auf das Gegenständliche so, dass es dasselbe als unwesentlich setzt, d. h. es vernichtet (Hegel, Enc. § 426, Phänom. S. 317; Rosenkranz, a. a. O. S. 225; Erdmann, Grundr. § 84). In der Pneumatologie ist das Gegenständliche bereits Vorstellung geworden, wesshalb der Wille nicht mehr auf dessen völlige Vernichtung gehen kann, sondern sich begnügen muss, es bloss zu negieren, sofern es für sich seiende Gegenständlichkeit hat; der Gegenstand bleibt, aber das wollende Subjekt hat ihn (Erdmann, ebenda § 135). Treibt bei Kant das Begehren das Subjekt dahin an, den Gegenstand seiner Vorstellung zu verwirklichen, so geht es in der Hegel'schen Psychologie eben darauf aus, sich selbst in der Negation des Gegenständlichen zu affirmieren und den Gegenstand aus dem Substantiellen in Accidentelles zu verwandeln. Wie nahe diese beiden Auffassungen bei einander bleiben, zeigt beispielsweise die ganz kantisch klingende Stelle bei Daub: „die Vorstellung von dem Zukünftigen . . . . hat das Subjekt; indem dieses Zukünftige Wirkung dieser Kraft wird und ist, wird die Begierde befriedigt" (a. a. O. S. 336). Eine bedeutendere Abweichung von Kant liegt erst darin, dass das Gefühl wieder als Determination des Begehrens auftritt, und zwar, wenn auch nicht mehr in Form der am Ende stehenden Lust, so doch in jener der am Anfange stehenden Unlust (Erdmann, ebenda § 130). Den Übergang von der metaphysischen zu der psychologischen Auffassung bilden in freilich sehr ungleichen Abschnitten die Definitionen: George, „Wahrmachen des Erkannten" (Lehrb. S. 548); Hillebrand, „Akt der Selbsterhaltung mittelst angemessener Beziehung der Subjektivität auf die Objektivität" (a. a. O. II, S. 234); Vorländer, „Vereinigung des Einzelwesens mit der Natur und Entwickelung der Wahrnehmung und Handlung" (a. a. O. S. 145); Mehring, „Wesen des animalischen Individuums, sofern es durch etwas Äusseres bestimmt wird, sich mit diesem organisch zu vereinigen" (a. a. O. I, S. 158), und Hagemann, „Von innen nach aussen gerichtete Thätigkeit" (a. a. O. S. 88). Einer interessanten Ausgestaltung der älteren Auffassungsweise begegnen wir in Bains Erklärung des Entstehens des Wollens. Bain geht nämlich von der Annahme einer allgemeinen Spontaneität aus, die sich zunächst in umfangsreichen und ununterbrochenen Bewegungstendenzen ausspricht; fällt irgend eine Bewegung zufällig mit der Herbeiführung einer Lust oder der Entfernung einer Unlust zusammen, so wird diese Bewegung durch das Princip der Selbsterhaltung festgehalten und verstärkt, und wiederholt sich der ganze Vorgang, so erwirbt sich das Gefühl das Vermögen, Bewegungen selbständig anzuordnen (Ment. and mor. Sc. p. 325) — ein Gedanke, den Bain sodann umständlich weiter ausführt. Der Grundgedanke der hier entwickelten Theorie stammt von Herbart, der das Begehren als ein Aufstreben, Sichaufarbeiten der Vorstellung gegen Hindernisse erklärte, in die Frage nach den Bewusstseinsformen dieses Strebens aber nicht weiter einging (Ps. a. W. §§ 37, 104 und 150), was

Waitz zu dem Einwurf veranlasste, dass eine sich erst aufarbeitende Vorstellung ausserhalb des Bewusstseins fallen müsse (Lehrb. S. 148). Herbarts Definition kehrt mit grösserer oder geringerer Betonung des subjektiven Momentes wieder bei Strümpell („jene Seelenthätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewusstsein, im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält“, a. a. O. S. 94), G. Schilling (Übergang aus einer Gemütslage in die andere entgegenstehenden Hemmungen zum Trotz, a. a. O. § 40), Stiedenroth (Vorgestelltes, das sich gegen die Verdrängung wehrt, bis es seine Ergänzung an sich genommen hat, a. a. O. II, S. 167) und Drobisch (das sich gegen Hindernisse aufarbeitende Streben einer Vorstellung ist das Begehren ihres Inhaltes, das unterliegende Widerstreben der entgegengesetzten das peinliche Gefühl, das mit der Verzögerung der Erreichung stets verbunden ist: jenes ist die Bestrebung, dieses das Leiden der Begehrenden, Emp. Ps. § 143). Der Hauptsache nach stimmt auch J. Müllers Erklärung des Begehrens mit jener Herbarts überein (a. a. O. II, S. 541). Beneke lässt die Urvermögen, welche die Seele sich unaufhörlich neu anbildet, schon vor ihrer Ausfüllung den für sie prädeterminierten Ausfüllungen zustreben, aber erst durch die gegenständliche Bestimmung dieser letzteren zu Begehrungen werden (N. Ps. S. 214, Lehrb. § 167, Pragm. Ps. S. 51), und leitet in dieser Beziehung wieder auf Leibniz zurück. Aus dem Kreise der neueren Psychologen sind insbesondere Fortlage wegen der Fülle treffender Einzelbemerkungen und Jessen wegen der richtigeren Betonung des objektiv-subjektiven Charakters des Begehrens und der Zurückführung desselben auf Verstand und Gefühl (Psych. S. 342 und Phys. d. Denkens S. 30) hervorzuheben.

§ 140. Formen des Begehrens.

Versteht man unter Begehrung im engeren, eigentlichen Sinne das Bewusstwerden des Anstrebens des Vorstellens auf Geltendmachung seiner Vorstellung, und unter Verabscheuung das Widerstreben gegen den widerstehenden Gegensatz derselben, so folgt offenbar, dass jede Begehrung in weitem Sinne beides gleichzeitig ist, d. h. dass das Begehren einer Vorstellung gleichzeitig das Verabscheuen ihres Gegensatzes in sich schliesst. Dass sich nun diese Konjunktion in eine Disjunktion auflöst, d. h. dass wir uns in der Regel ausschliessend für die eine oder die andere Form entscheiden, hat seinen Grund darin, dass wir das ganze Phänomen einseitig nach der Bewegungstendenz jener Vorstellung oder Vorstellungsmasse bestimmen und benennen, welche die anderen entweder an ursprünglicher Klarheit oder an Interesse (§ 114) überragt. Fällt diese Vorstellung in den Kreis jener, auf die das Streben unmittelbar gerichet ist, so erwarten wir die Lösung der Spannung von der Erhebung derselben und bezeichnen die Begehrung als eine eigentliche positive, nimmt sie hingegen ihre Stelle unter jenen Vorstellungen ein, die wir eben in das Kollektivum des Gegensatzes zusammengefasst haben, so gilt uns deren Herabdrückung als Be-

freiung von der Spannung und die Begehrung selbst als Verabscheuung. Diese Unterscheidung durchzuführen, begünstigt uns der Umstand, dass in der Begehrung meistens ein konzentrierter, klarer Vorstellungskomplex mit einem Inbegriff schwächerer, unausgeglichener, unter sich entgegengesetzter Vorstellungen zusammenstösst, und dass die § 139 erwähnten Bewegungsansätze der Vorstellung uns sehr bestimmt den Weg weisen, auf dem wir die Lösung zu erwarten haben. Die Erfahrung bestätigt dies vollständig; bei dem Kinde, dessen Vorstellungsleben noch keine besonderen Klarheitsdifferenzen ausgebildet hat, bei Erwachsenen, denen feste Standpunkte abgehen, schwankt das ganze Phänomen unbestimmt zwischen der positiven und der negativen Form, und selbst bei den Gebildeteren schlägt die eine Form sogleich in die andere um, sobald die Klarheitsverhältnisse der Vorstellungen unwillkürlich wechseln, oder willkürlich verwechselt werden. Der Geizhals begehrt den ruhigen Besitz seines Vermögens, verabscheut aber sogleich die Auslage oder die gewagte Spekulation, sobald deren Vorstellung sich ihm als Gegensatz des sicheren Habens aufdrängt. Der Vergnügungssüchtige verabscheut die Langweile und begehrt die Unterhaltung, die ihm in den Sinn kommt. Der sittliche Charakter begehrt in dem einen Momente die Aufrechterhaltung seines Grundsatzes und verabscheut im nächsten die Versuchung. Im Fortgang des Lebens gewinnt freilich die positive Form immer mehr die Oberhand über die negative, weil das Verabscheuen seine Bezeichnung von aussen her, von den dem Begehrenden widerstehenden Gegensätzen aus erhält; der Mann begehrt in vielen Fällen ein Einzelnes, wo der Jüngling nur ein Mannigfaltiges abwechselnd verabscheute. Dass auch sinkende Vorstellungen begehrt, steigende verabscheut werden können, ist wohl begreiflich, weil nicht die Richtung der wirklichen Bewegung, sondern jene des Strebens die Form des Begehrens dort nach sich bestimmt, wo beide Richtungen einander entgegengesetzt sind; ja Fälle der erwähnten Art führen uns, wie bereits erwähnt worden ist, gerade eine verschärfte Form des Begehrens vor die Augen.

Anmerkung. Um der lästigen Doppelbedeutung des Ausdruckes Begehren aus dem Wege zu gehen, bezeichnet die ältere Psychologie den Artbegriff beider Formen bisweilen durch Bestrebung (Plattner, Krug u. a.), was aber wieder insofern ungenau ist, als es auch unbewusste Bestrebungen giebt. Wenn übrigens die ältere Psychologie die Kontroverse über die Ursprünglichkeit der Form des Begehrens in der Regel zu Gunsten der positiven entschied (vergl. z. B. Schmid, a. a. O. S. 365), so hat sie wohl die Beobachtungen des ausgebildeteren Seelenlebens für sich, übersah darüber jedoch die Ungültigkeit der ganzen Kontroverse. Die neuere Psychologie hat die Analogie von Begehrung und Verabscheuung so gefasst, dass sie bei jener die massgebende Vorstellung anstreben, bei dieser

widerstreben liess, was insofern ungenau ist, als die verabscheute Vorstellung selbst nicht widerstrebt, sondern vielmehr dem Widerstreben der entgegengesetzten Vorstellungen widersteht. Die notwendige Koincidenz von Begehren und Verabscheuen hat übrigens schon Descartes ausdrücklich anerkannt (Pass. II, 87).

§ 141. Befriedigung.

Am einfachsten gestaltet sich die Begehrung dann, wenn die drei Momente, aus denen sie sich als Phänomen zusammensetzt, sich auf drei verschiedene Vorstellungen verteilen, was wieder dann der Fall ist, wenn die Vorstellung, die den Gegenstand des Begehrens bildet, von einer anderen, mit ihr verschmolzenen successiv gehoben und an dem wirklichen Steigen durch eine entgegengesetzte Vorstellung verhindert wird. Die erste dieser drei Vorstellungen ist die begehrte Vorstellung selbst, die zweite können wir als den die Begehrung veranlassenden Trieb bezeichnen, die dritte ist das, was wir in den beiden letzten Paragraphen den Gegensatz genannt haben, wobei sich von selbst ergiebt, dass die Rolle des Gegensatzes wohl nur in den seltensten Fällen einer einzigen Vorstellung zufallen werde. Dies vorausgeschickt, bietet die Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Befriedigung der Begehrung keine Schwierigkeiten mehr dar. Unter der Befriedigung verstehen wir nämlich jene Lust, welche die Begehrung durch Umsetzung des Strebens in wirkliches Vorstellen beendet. Sie tritt bei der Begehrung im engeren Sinne mit der Erhöhung, bei der Verabscheuung mit der Herabsetzung des Klarheitsgrades der Vorstellung ein, welche das Begehren nach sich bestimmt. Ist der Trieb auf eine Empfindung als solche gerichtet, dann fällt mit dem vollen Klarheitsgrade der begehrten Vorstellung auch deren Lebhaftigkeitsgrad zusammen (§ 82); besteht der Trieb selbst aus Empfindungen, so ist zu der Befriedigung, d. h. zur Lösung der Spannung, weiter noch erforderlich, dass der Reiz, der die begehrte Empfindung stiftet, die Reize aufhebt, aus denen die Empfindungen des Triebes hervorgegangen sind; mit der Empfindung der Sättigung wird die Empfindung des Hungers behoben. Von Wichtigkeit erscheint es jedoch in diesen, sowie in allen übrigen Fällen, den Gedanken fern zu halten, als schwebte der Begehrung ein apriorisches Bild ihrer Befriedigung, gleichsam als Vorstellung ihres Zieles vor, und als entstünde die Befriedigung erst durch die Erkenntnis der Erreichung dieses Zieles — ein Missverständnis, in das sich die ältere Psychologie dadurch verwickelte, dass sie den Trieb in die erwartete Lust der Befriedigung verlegte und der Begehrung ihren Weg durch die Vorhaltung dieser Lust vorzeichnete. Das Begehren weiss als solches

wohl von der Vorstellung, auf die es gerichtet ist, aber nicht von der Befriedigung, welche ihm von der Vorstellung aus zukommen wird, ja es sucht die Befriedigung als solche, streng genommen, noch gar nicht, sondern findet sie und sein eigenes Ende in ihr, sobald die Spannung in die Lösung und das Feststehen der Vorstellung in eine Bewegung umschlägt; wir begehren ursprünglich nicht um der Befriedigung willen, sondern wir hören auf zu begehren, sobald wir befriedigt sind, und die Begehrung weiss wohl ihre eigene Unlust, aber nicht die Lust, die eintreten wird, wenn sie selbst aufhören wird. Richtig ist es allerdings, dass bei ausgebildeterem Seelenleben Erwartungen der Befriedigung die Begehrung begleiten, und das ist auch der Grund jenes Scheines, der die ältere Psychologie irregeführt hat; aber gleichwohl bleibt es eine Übereilung, die Begehrung von dieser Erwartung abhängig zu machen, und zwar schon darum, weil man ursprünglich überall und später häufig genug begehrt, ohne zu erwarten, und wo man erwartend begehrt, nicht begehrt, weil man erwartet. Genau genommen schliesst freilich jede Erwartung eine Begehrung in sich (§§ 88 und 122), wo sich jedoch eine Erwartung einer Begehrung anschliesst, ist die Befriedigung der Erwartung nicht die erwartete Befriedigung, weil der Erwartende verabscheuen kann, was die Erwartung an sich begehrt. Ja die Erwartung der Befriedigung kann die Befriedigung selbst verfälschen, indem sie ihr einen Zeitpunkt und ein Mass vorzeichnet, dem der wirkliche Vorgang der Befriedigung nicht entspricht, indem er in der ersten Beziehung eine Täuschung, in der zweiten eine Enttäuschung bereitet. Die Täuschungen der ersten Art bestehen darin, dass die Erwartung den Schein eines verfrühten Eintrittes der Befriedigung veranlasst: denn die Erwartung anticipiert die Befriedigung, indem sie erlischt, sobald sie des Erwarteten vollkommen sicher geworden ist; der Durst ist schon gelöscht, sobald wir das Glas ergreifen, die Sehnsucht nach dem Freunde gestillt, sobald wir dessen Wagen heranrasseln hören. Sind Täuschungen dieser Gruppe gerade bei sinnlichen Begehrungen am häufigsten, so bilden die sogenannten geistigen Begehrungen die eigentlichen Dämone der anderen. Die Erwartung idealisiert, wie die Reproduktion überhaupt die Tendenz hat, zu idealisieren (§ 84), und bereitet dadurch jene Enttäuschungen durch die wirkliche Befriedigung vor, welche die Veranlassung zu der bekannten Klage über den Wortbruch unserer Begehrungen gegeben haben. Aber selbst dort, wo der Einfluss von Erwartungen ferngehalten bleibt, sind reine, volle Befriedigungen selten und fast nur auf das Gebiet der sinnlichen Begehrungen beschränkt. Der Grund dieser oft beklagten Erscheinung

liegt darin, dass namentlich, wo die Vorstellung des Begehrten einen umfangreicheren Komplex von Einzelvorstellungen umfasst, einerseits die Bedingungen der Befriedigung nur teilweise realisiert werden, andererseits die Gegensätze innerhalb der Bestandteile des begehrten Vorstellungskomplexes erst mit dessen Eintritt in den vollen Klarheitsgrad laut werden und durch ihre gegenseitige Spannung die Lust der Befriedigung trüben. Dem Grade und Umfange nach vollkommene Befriedigungen bleiben ausser dem Bereiche der Sinnlichkeit blosse Ideale, und man kann sagen: je reicher sich das Seelenleben entfaltet, um so unvollkommener werden seine Befriedigungen; das Tier geht in seinen Befriedigungen auf, das Kind kann sich ihnen rückhaltlos hingeben, aber der Mann muss sich begnügen, vom Becher der Befriedigung genippt zu haben.[1]) Die Erinnerung an erlittene Enttäuschungen vermag den Trieb selbst zu zerstören, ja sogar ihm die entgegengesetzte Richtung zu verleihen. Letzteres ist bei solchen Begehrungen sehr gewöhnlich, die bei grosser Heftigkeit in ihren Befriedigungen wenig Abwechselung zulassen; Liebe schlägt, wo sie überwiegend auf sinnlicher Basis ruht, häufig in Hass um, umfassende innige Freundschaft verwandelt sich namentlich unter beschränkten Verhältnissen leicht in erbitterte Feindschaft u. s. w. Wo dies nicht der Fall ist, wirkt die Befriedigung im allgemeinen auf den Trieb verstärkend und erweiternd zurück, d. h. sie begründet Verschmelzungen, die den Trieb steigern und ausbreiten, und schon in dieser Beziehung trägt die Befriedigung den Namen des Friedens mit Unrecht an sich. Erstreckt sich die Befriedigung nur über einen Teil der begehrten Vorstellungsmasse, dann erhöht die Lösung in dem einen Teile vollends das Streben in dem anderen, weil die steigenden Vorstellungen von ihren Höhepunkten aus auf die zurückgebliebenen hebend zurückwirken. Was wir erreicht haben, gilt uns unter diesen Umständen gleichsam nur als das Unterpfand für die Erreichung dessen, was noch aussteht. und die Befriedigung scheint uns nur auf das hinzuweisen, was noch unbefriedigt geblieben ist. Mit seinen Begehrungen darf man sich in kein Kompromiss einlassen, denn halbe Gewährungen sind in der Regel schlimmer als ganze Versagungen; und es ist gewiss richtig, dass man Mass halten an der Begehrung und nicht an der Befriedigung lernen muss.[2]) Den bestimmten Erwartungen, mit denen wir der Befriedigung voraneilen, sind die unbestimmten Phantasiebilder der Lust verwandt, die das Begehren umgaukeln und uns gleich jenen den Fortbestand der Begehrung momentan vergessen lassen (das Platonische *προχαίρειν*). Allein der Trost, der in dieser Täuschung liegt, ist ein zweideutiger, weil auch diese Bilder — abgesehen von

ihrer ephemeren Erscheinung — nur dazu dienen, den Trieb anzufachen, und Novalis' Wort: ein Vorgefühl zukünftiger Lust besprach die wilde Glut — hat jedenfalls nur eine zeitlich höchst beschränkte Anwendung. In den Erwartungen, wie in den Phantasiebildern der Befriedigung verwechseln wir häufig die Lust aus der Befriedigung mit der Lust in der Befriedigung, d. h. wir nehmen die vage Lust, die in der Hingabe an die Befriedigung liegt, das Schwelgen in der Befreiung von jeder Spannung (§ 130) für die Lust aus dem Steigen des niedergedrückten Vorstellungskreises, weil während des Begehrens die erstere Art der Lust unserem Vorstellen zugänglicher ist als die letztere, wie man bei genauer Selbstbeobachtung bestätigt finden wird (§ 81 u. § 131). Die Lust der Befriedigung gewinnt dadurch wesentlich an Frische und Erregungskraft, dass sie unmittelbar aus der Unlust emporwächst, und zwar derart, dass sie meistens in die tiefste Unlust gleich mit ihrem höchsten Grade einsetzt. Dieses plötzliche Aufschnellen intensiver Lust aus Unlust, das seinen Grund in den bekannten Bewegungsgesetzen der Vorstellungen und des Gefühles hat (§ 127), charakterisiert namentlich gewisse sinnliche Begehrungen, während bei höheren Begehrungen häufig der Gegensatz langsam oder teilweise weicht, und das Freisteigen erst später und allmählich in vollen Schwung gerät, wie denn auch die in den beiden letzten Paragraphen erwähnten Ansätze zur Befriedigung fast nur bei höheren Begehrungen zur bestimmten Wahrnehmung gelangen.[3]) Die Lust der Befriedigung unterliegt einer schnellen Abstumpfung (§ 128), erfährt aber durch die Verwechselung mit der Lust aus der Befriedigung eine scheinbare Verlängerung, in welcher Beziehung wieder die eigentliche Begehrung vor der Verabscheuung begünstigt erscheint. Die alte Kontroverse, ob die Befriedigung dem Begehren nachfolge, oder mit ihm gleichzeitig sei, beruht auf einem Sophisma, das, ähnlich jenem vom Tode des Sokrates, dahin hinausläuft, dass eine Befriedigung, die ihr Begehren nicht mehr antrifft, unmöglich die Befriedigung dieses Begehrens, aber auch ein Begehren, das mit seiner Befriedigung gleichzeitig ist, nicht mehr ein Begehren sein könne.[4]) Interessant ist an der ganzen Streitfrage, die übrigens mit der Identifizierung von Lust und Befriedigung stark verflochten ist, nur das, dass eine flüchtige Selbstbeobachtung der einen, wie der anderen Behauptung scheinbar Thatsachen an die Hand zu geben vermochte. Die Befriedigung beendigt die Begehrung. Ob sich diese wieder einstellt, hängt davon ab, ob sich der Trieb erneuert; ist dieser durch eine bleibende Konstellation von Vorstellungen stabil geworden, dann bricht die Begehrung alsbald aus der Befriedigung hervor, wie der

Phönix aus der Asche, wie dies z. B. bei der Vergnügungssucht der Fall ist. Die unbefriedigte Begehrung währt so lange, als der Trieb fortwirkt; dieser kann durch andere Vorstellungen verdunkelt oder durch neue Verschmelzungen zerstört werden: in dem einen Falle schläft die Begierde, in dem andern ist sie tot.

Anmerkung 1. Die Begierde idealisiert ihr Objekt in ganz eigentümlicher Weise. Die begehrte Vorstellung nimmt infolge des auf sie gerichteten Strebens ein ganz anderes Kolorit an: der Dürstende sieht den kühlenden Trunk mit ganz anderen Augen an; dem Städter zeigt sich das Landleben, nach dem er sich sehnt, in verklärtem Lichte; Ruhm, Macht, Besitz sind etwas ganz anderes für den, der diese Güter begehrt, und den, der sie begierdelos betrachtet; der abwesende Freund erscheint unentbehrlicher, als der anwesende. *Nihil aeque gratum est adeptis, quam concupiscentibus* (Plin. ep. 2, 15). Während der Dauer der Begehrung erscheint uns, was wir begehren, einzig in seiner Art und unvergleichlich, und daher die Eifersucht des Begehrens; der Genuss, den die Befriedigung gewährt, erscheint als etwas ganz Gewöhnliches, das wir allen anderen gleich uns gönnen. Von diesem Idealismus der Begehrung — der übrigens an dem Pessimismus der Verabscheuung sein Seitenstück hat — heilt nicht selten der Realismus der Befriedigung gründlich, was im Leben seine guten, wie seine schlimmen Seiten hat. Dahin geht auch Schillers schönes Wort von der Rache, welche die wandelbare Freude des Genusses in der Flucht der Begierde findet. In dem Thema von dem bitteren Beigeschmacke, den die Enttäuschung der Befriedigung beimengt, kommt mit Plato Schopenhauer überein, dessen pessimistische Abschätzung des Lebens *in thesi et hypothesi* gerechtfertigt erschiene, wenn Lust und Befriedigung wirklich kongruent wären (Welt a. V. I, § 57 und § 58).

Anmerkung 2. „Die Stillung einer Begierde ist die Entfesselung von zehn anderen“ (Herbart). Um im Leben nicht ganz unglücklich zu werden, darf man in ihm nicht ganz glücklich werden wollen. Der Hunger kommt während des Essens, antwortete Jakob Amyot seinem Schüler König Karl IX., als dieser den zuvor so bescheidenen Gelehrten mit vermehrten Zulagen nicht mehr zu befriedigen vermochte. Die Tartaren haben das Sprichwort: dem ersten Wunsche genügt ein Kameel, dem zweiten kaum mehr eine Kameelherde. Was Rousseau von der Liebe gesagt hat, gilt mehr oder weniger von jeder Begierde: man darf nichts gestatten, wenn man nicht alles erlauben will — *facilius sustuleris, quam rexeris* fügte Seneca einer ähnlichen Bemerkung hinzu (Ep. 85).

Anmerkung 3. In der Schätzung unserer Gefühle messen wir nicht nur die Lust der Befriedigung an der Unlust des Begehrens, sondern auch diese an jener ab. Da uns nun jede Arbeit um so bedeutender erscheint, je grösser die Spannung ist, in die sie uns versetzt, und da wir weiterhin den Werth des Produktes nach der Schwierigkeit beurteilen, die uns seine Herstellung bereitet, so liegt es uns stets nahe, den Wert eines Werkes nach der Lust abzuschätzen, die seine Vollendung uns verursacht. Dies erklärt uns die bekannten, merkwürdig einseitigen Urtheile bedeutender Männer über ihre eigenen Leistungen. Richelieu schlug seine poetischen Versuche höher an, als seine staatsmännischen Erfolge, Tasso zog sein halbvergessenes Afrika dem befreiten Jerusalem vor, und selbst Goethe legte seinem keineswegs hervorragenden Zeichentalente, sowie seiner Farbenlehre eine unverhältnismässige Bedeutung bei.

Anmerkung 4. Dass Plato die Befriedigung als die letzte Periode des Begehrens auffasste, wurde bereits § 139 erwähnt. Für ihn hatte diese Anschauungsweise die wichtige Folge, dass ihm die Lust der Befriedigung im allgemeinen als gemischte, unreine Lust erschien und daher untauglich wurde, die Bestimmung des höchsten Gutes abzugeben. Die unverkennbar reine Lust aber, die der ästhetische Genuss gewährt, nötigte Plato zu der Annahme bewusster Befriedigungen unbewusster Begehrungen (*τὰς ἐνδείας ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητάς.* Phil. p. 51 B) und zu der Ergänzung des höchsten Gutes durch Einbeziehung dieser Lüste. Aristoteles steht zwar nicht an, die Unlust des Begehrens anzuerkennen (Eth. Nic. III, 19 [14]), lässt aber Begehrung und Befriedigung „der Zeit und Natur nach“ auseinandertreten (ib. X, 5, § 6), wobei ihm offenbar die Stelle in Platons Gorgias p. 496 E vorschwebt. Nebenbei bemerkt, enthält seine Rhetorik in dem Kapitel über die *ἡδονή* (I, 11) eine Menge Beispiele der Verstärkung, die der Lust der Befriedigung aus dem Zusammenfallen mit der Lust infolge der Befriedigung erwächst

§ 142. Verhältnis der Begehrung zu den Vorstellungen.

An der Begehrung kann unterschieden werden: Inhalt, Stärke und Rhythmus. Jeder dieser Punkte führt auf die Abhängigkeit des Begehrens von der Vorstellung zurück. Den Inhalt des Begehrens bildet die begehrte Vorstellung. In dieser Beziehung tritt die Begehrung dem Gefühle entgegen, das als solches keinen objektiven Inhalt hat, auf keine bestimmte Vorstellung gerichtet ist (§§ 127, 128, 139). Absolut vage Begehrungen im Sinne des vagen Gefühles (§ 132) giebt es nicht, denn jede Begehrung begehrt etwas, das sie weiss, mag dieses Wissen auch nur ein beiläufiges, unvollständiges oder selbst ganz irriges sein; das Gefühl ist anonym, die Begehrung kann höchstens pseudonym sein. Dunkle Triebe giebt es ohne Zweifel, aber die Begehrung ist nicht darum dunkel, weil es der Trieb war, bevor er im Begehren die Richtung auf ein bestimmtes Objekt angenommen hat.[1]) Begehrt kann alles werden, denn jede Vorstellung wird begehrt, sobald sich ihre Wechselwirkung mit den übrigen Vorstellungen so gestaltet, dass sie gleichzeitig in Bewegung versetzt und an der Bewegung gehindert wird. Eben darum wird am leichtesten begehrt, was am schnellsten anregt, also in sinnlicher Beziehung, was die sinnliche, in intellektueller, was die intellektuelle Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt (§ 114). Aus dem einen Grunde begehrt das Kind alles Glänzende, Grelle, Laute, Veränderliche, Bewegliche, aus dem anderen begehrt der Erwachsene alles, was in ihm appercipierende Massen wach ruft: das Neue, insofern es nicht absolut neu ist (§ 113). Überträgt sich in dem letzteren Falle die Begehrung, die in dem appercipierenden Vorstellungskreise habituell geworden ist, auf die appercipierte Vorstellung, so schliesst andererseits

der Akt der Apperception selbst ein Begehren in sich, insofern die Aneignung erwartet oder gar die Behauptung der appercipierenden Masse gewollt wird (§ 112). Appercipieren, Aufmerken, Sichinteressieren und Begehren sind derart in einander verschlungene Phänomene, dass sie nur als verschiedene Auffassungen desselben Vorganges gelten können. Was wir andere allgemein und heftig begehren sehen, begehren wir alsbald selbst; es giebt nachahmende Begehrungen, wie es Nachahmungen von Gefühlen giebt (§ 136). Hingegen begehren wir auch wieder, was einzig in seiner Art erscheint, wobei freilich die Täuschung mit unterläuft, dass uns manches als einzig erscheint, lediglich, weil wir es begehren. Wovon man überhaupt keine Vorstellung hat, das begehrt man auch nicht; *ignoti nulla cupido* — ein Grundsatz, von dem auch das Begehren, erst zu experimentieren, Erfahrungen zu sammeln u. s. w. keine Ausnahme macht. Mit den Vorstellungskreisen wechseln auch die Begehrungskreise des Lebens; neben der Naturgeschichte der Begehrungen geht deren Kulturgeschichte. Mit der Scheidung der Vorstellungssphären scheiden sich auch die Regionen des Begehrens, und da kann es wohl geschehen, dass Begehrungen verschiedener Kreise einen ganz verschiedenen Charakter an sich tragen. Hätte der Erzieher den Vorstellungskreis des Zöglings, so hätte er auch dessen Begehrungskreis in seiner Gewalt; so weit ihm das eine gelungen ist, gelingt ihm auch das andere. Neue Vorstellungsverhältnisse begründen neue Begehrungen, stärken und schwächen, zerstören und formen, determinieren, isolieren und kombinieren die vorhandenen. Neue Wahrnehmungen, Erfahrungen, mögen sie Enttäuschungen, Übersättigungen oder reinen Genuss bringen, Überlegungen, Gewohnheiten, Umgang, Grundsätze, Standpunkte u. s. w. finden ihren Reflex in neuen Begehrungen; der normale Fortschritt des Lebens vermehrt unsere Begehrungen, wenn nicht an Zahl, so doch an Mannigfaltigkeit.[2]) Wo die Apperception durch feste Vorstellungsmassen fehlt, da schwankt auch das Begehren, was Inhalt und Form betrifft; der Launenhafte ist vollends gar nicht mehr zu befriedigen. Die Stärke des Begehrens hängt ab von der Stärke des Triebes einerseits, dem Fixierungsgrade des Gegensatzes andererseits. In der einen Beziehung wirkt verstärkend, was die Empfindungen steigert oder vermehrt, in denen der Trieb seinen Sitz hat, dann, was durch Einleitung neuer Verschmelzungen den Trieb zu Reihen und Reihengeweben erweitert, oder durch vermehrte Evolution der alten steigert, wie Erinnerungen an genossene Befriedigungen und darauf gegründete Erwartungen (im Sinne des § 141) und halb gewährte Befriedigungen u. s. w. In der anderen Beziehung ist es längst be-

kannt, dass Verbote, Gefahren, Schwierigkeiten, Regungen von Schauer und Grauen nicht bloss vorhandene Begehrungen zu verschärfen, sondern selbst neue ins Leben zu rufen vermögen, freilich nur unter der Voraussetzung entgegenkommender Triebe. Wir begehren gar vieles, nur weil wir es verloren haben; das Nichtmehr ist wie die Tochter, so auch die Mutter der Begehrung (§ 87). Hieraus ergiebt sich das scheinbare Paradoxon, dass unter sich entgegengesetzte Einflüsse auf die Begierde gleichmässig verstärkend einzuwirken im stande sind: Mangel, wie Häufigkeit der Befriedigung, Roheit, die den Trieb in seiner ursprünglichen Rücksichtslosigkeit belässt, wie fortschreitende Bildung, die ihn ausbreitet, Klarheit, wie Unklarheit der begehrten Vorstellung, von denen jene die Hilfen verstärkt, diese vermehrt. In ähnlicher Weise kann vermehrter Widerstand die Begehrung eben sowohl auslöschen als anfachen, oder selbst in die entgegengesetzte Form umwandeln: das Erste, wenn er den Trieb so lange niedergedrückt erhält, bis er durch andere Vorstellungen verdunkelt wird; das Zweite, wenn er ihn zu erhöhter und umfangreicherer Entfaltung nötigt; das Dritte, wenn er ihn durch einen entgegenwirkenden Trieb erdrückt.[3]) Im allgemeinen ist bei sinnlichen Begierden, die nicht auf periodischen Trieben beruhen, die Verabscheuung stärker als die Begehrung; bei höheren Begierden erlischt die Verabscheuung früher als die Begehrung; es fällt leichter, auf einen wohlschmeckenden Bissen zu verzichten, als einen ekelhaften zu verzehren; Angewöhnung an den Anblick unsittlicher Verhältnisse stumpft den Widerwillen gegen sie schnell ab u. s. w.

Von einem Rhythmus kann bei dem Begehren in doppelter Beziehung die Rede sein: einmal insofern innerhalb der Begehrung und Befriedigung die Töne und Grade der Gefühle und sodann, insofern im gesamten Seelenleben Begehrung und Ruhe wechseln. Der erste Punkt weist auf § 141 zurück, der zweite kann erst bei der genaueren Erörterung des Entstehens des Triebes erledigt werden. In beiden Beziehungen entwickeln verschiedene Begehrungskreise einen ganz verschiedenen Rhythmus, und es wird für das Gesamtseelenleben von grösster Wichtigkeit, welchen Rhythmus die herrschenden Neigungen angenommen haben. Den normalen Rhythmus, der sich auf diese Weise von den dominierenden Begehrungskreisen aus auf das gesamte Begehren überträgt, könnte man in Analogie zu den Stimmungen als Haltung bezeichnen und seinen Extremen gemäss unruhige und behagliche Naturen unterscheiden, was wieder einigermassen auf den Gegensatz von Genialität und Gemütlichkeit zurückführen würde (§ 131). Jugend und Greisenalter disponieren zur

Unruhe; in der mittleren Lebensperiode verlangsamt sich der Normalrhythmus, wahrscheinlich weil die Begehrungen, auf denen die Aufmerksamkeit dieser Alterstufe vorwiegend ruht, am meisten auf das Wartenlernen angewiesen sind. Wo der Trieb sich periodisch ansammelt, kehrt auch die Begehrung periodisch wieder; ein Beispiel dieses Spieles von Begehrung, Befriedigung und Indifferenz im kleinsten Massstabe bietet uns die Auffassung regelmässiger Gestalten, ja die jeder rhythmischen Folge von Empfindungen dar (§ 94 und § 89 Anm. 4); der Atmungsprozess kann nicht als Beispiel, sondern nur als Symbol — dann freilich aber als ein sehr bezeichnendes Symbol — eines solchen Wechsels gelten. Reproduziert wird die Begehrung, wenn die Vorstellungen reproduziert werden, aus deren Wechselwirkung sie hervorging; eine direkte Reproduktion kann bei der Begehrung ebensowenig stattfinden, als bei dem Gefühle (§ 131), doch ist die Begehrung durch ihren objektiven Kern der Reproduktion zugänglicher, als das reine Gefühl. Die sinnliche Begehrung ist insoweit irreproduzibel, als es die Empfindungen sind, die sie einschliesst (§ 81). Bei der höheren Begehrung unterscheidet sich das Bild der früheren Begehrung von der wirklichen Wiederholung derselben (d. h. von der Neuproduzierung derselben auf Grund reproduzierter Vorstellungen) nicht dem Vorgange, sondern nur dem Grade der Klarheit, Fixierung und Spannung nach. Die reproduzierte Begehrung ist in der einen Beziehung eine abgeblasste, in der anderen eine verkleinerte Wiedergabe der ursprünglichen, die uns neben andern Bildern unbestimmt vorschwebt, während die wirkliche Begehrung sich fest vor uns hinstellt. Eben desshalb verwandelt die Beziehung zu den Vorstellungskreisen der wirklichen Gegenwart den Gefühlston der Begehrung in den entgegengesetzten; die Unlust eines erfolgreichen Strebens wird in der Erinnerung zur Lust, die Lust der Befriedigung zur Unlust der Sehnsucht (§ 128). Gleichwohl behält die Reproduktion einer Vorstellung, die einmal Gegenstand eines Begehrens gewesen ist, immer einen leisen Anklang, gleichsam einen flüchtigen Vorschlag und Accent von Unlust (wohl auch von Unlust und Lust, der sie von allen Vorstellungen unterscheidet, die niemals begehrt worden sind. Ruhende Begehrungen giebt es nicht; denn der Charakter des Begehrens ist Bewegungstendenz; allein eine leicht und häufig sich erneuernde Begehrung scheint geruht zu haben in den Zwischenräumen, in denen sie nicht da war. Spricht man von schlummernden, stillstehenden Begierden, so verwechselt man daher die blosse Disposition zur Begehrung mit der Begehrung selbst. Diese ruhende Disposition zu Begehrungen einer bestimmten Art nennt man, so weit sie in erworbenen

Vorstellungsverhältnissen begründet ist, Neigung *(inclinatio)*, und wo sie zu einem besonders hohen Grade angewachsen ist, Hang *(propensio)*.[4]) Da die Disposition zu einer bestimmten Begehrung dadurch entsteht, dass ein bestimmtes Vorstellungsverhältnis stabil wird und in unmittelbarer Reproduktionsnähe bleibt, so kann man auch kurz sagen: das Wesen der Neigung besteht in der Regsamkeit des Triebes (§ 79). Die Mutter der Neigung ist die Gewohnheit, unmerkbares Anwachsen zu überraschender Höhe und Verschiebung der ursprünglichen Wertschätzungen ist der Familienzug beider; der Hang will in seinem Bereiche herrschen gleich der Gefühlsdisposition (§ 131) und gelangt zu dieser Herrschaft dadurch, dass der Vorstellungskreis, der ihn trägt, sich zur appercipierenden Masse emporschwingt. So lange die Neigung währt, stellt sich die Begehrung ein, Begierden werden nur tot gelegt, indem man die Neigungen zerstört; das ist der Sinn des häufig wiederholten Wortes: vergessen wird nur, was ersetzt worden ist. Mit der Ausbreitung des Triebes ist meistens auch dessen Vertiefung verbunden (§ 136), und dies führt uns zu der Beziehung der Begehrung zum Ich. Nicht jede Begehrung führt das Bewusstsein des Ichstrebens in sich, wie nicht jedes Gefühl Selbstgefühl ist; jede Begehrung kann Objekt der inneren Wahrnehmung werden, aber nur in gewissen Begehrungen erkennt das Subjekt der inneren Wahrnehmung sich selbst als thätig. Der Begehrung als meines eigenen Strebens werde ich nur dort bewusst, wo der Trieb sich in die Vorstellungskreise des Ich verzweigt. Bei der sinnlichen Begehrung ist dies der Fall, wenn die Empfindungen, die sie in sich schliesst, in den Leib lokalisiert werden, bei der höheren, wenn die Vorstellungen, auf denen sie ruht, dem Inneren angehören (§ 107); das Wollen trägt schon seinem Ursprunge nach die Signatur des Ich an sich (§ 108). Die Begehrungen und Befriedigungen, welche die Verfolgung der Umrisse einer regelmässigen Gestalt (§ 94) oder einer Melodie in ihren Variationen in mir auslösen, stehen vor mir wie ein objektives Spiel von Bildern, die einander suchen und fliehen; aber in allem, was wir Liebe oder Hass nennen, weiss das Subjekt nicht bloss ein Streben, sondern sich selbst als strebend und daher der Schein, als ginge in ihnen das Subjekt los auf ein Objekt. Die ältere Psychologie hat diesen Unterschied durch ihre Einteilung der Begehrungen in interessierte und interesselose mehr angedeutet als anerkannt, für uns ist die Beziehung, in welche die Begehrung zu dem Ich tritt, von grösster Bedeutung. Sie erklärt uns vor allem nämlich die scheinbare Übertragung des Strebens von den Vorstellungen auf den Vorstellenden und die Innigkeit aller Begehrungen, in denen das

Ichstreben zum Bewusstsein kommt (§ 135), der gegenüber die übrigen Begehrungen zu schattenhaften Vorgängen herabsinken. Sie lässt uns weiterhin den Fortschritt erkennen, der der Differenzierung des Begehrens in eigentliches Begehren und Verabscheuen daraus erwächst, dass die Begierde ihren Ausgangspunkt im Ich nimmt; was Ich begehre, sagt mir zu *(juvat)*, was ich verabscheue, widersteht mir. Auch dass die Neigung sich tiefer in das Ich verzweigt als die vereinzelte Begehrung, hängt damit zusammen, weil sich eben nur für solche Begehrungen dauernde Begehrungsdispositionen bilden, deren Empfindungen und Reproduktionen in das Bereich der Vorstellungsmasse des Ich gehören. Unsere Neigungen wachsen nicht sowohl in das Ich hinein, als vielmehr aus dem Ich heraus; sie stehen mit dem Ich nicht in ätiologischer, sondern in symptomatischer Beziehung. Dem aufmerksamen Beobachter zeigt der herrschende Hang den Weg zum Kerne des Ich, während die Mannigfaltigkeit der oberflächlicheren, einander oft widerstrebenden Neigungen einen Einblick in die Zerklüftungen öffnet, von denen selten ein Ich ganz frei bleibt (§ 109).[5])

Anmerkung 1. In dieses Verhältnis konnte sich die ältere Psychologie schwer hineinfinden. Sie nahm im allgemeinen das Begehrungsvermögen als unabhängig von dem Vorstellungsvermögen an, musste aber doch die Abhängigkeit der bestimmten Begehrung von bestimmten Vorstellungen anerkennen. Als in der Folge das Gefühlsvermögen hinzukam, fiel diesem die Aufgabe zu, diesen Widerspruch zu lösen: begehrt wird jene Vorstellung, von deren Eintritt in das Bewusstsein Lust erwartet wird. Benekes Auffassung dieses Verhältnisses widerspricht dem hier Gesagten mehr dem Ausdrucke, als der Sache nach Lehrb. § 115 ff., vergl. § 226). Schopenhauer kehrte in seiner Unabhängigkeitserklärung des Willens vom Intellekt das Verhältnis gewissermassen um. Eine besonders eingehende Erörterung der ganzen Frage findet man bei Jessen (a. a. O. S. 331). Wenn endlich manche Psychologen, wie z. B. Brown (a. a. O. II, p. 163) es als Gesetz hinstellen, dass das Begehren die Vorstellung, die es zum Gegenstande hat, verstärkt, so verwechseln sie die Verstärkung der Vorstellung durch das Begehren mit der Fixierung derselben, die eine Voraussetzung der Begehrung ist.

Anmerkung 2. Hierauf beruht auch der Einfluss des Beispieles: fortgesetzter Umgang mit Schlechtem macht die Schlechtigkeit erträglich, ja begehrungswert; nichts demoralisiert sicherer, als die Nötigung, Schlechtes gelten zu lassen. Das Umspringen der einen Begehrungsform in die andere, demselben Objekte gegenüber, hat bereits Locke ganz richtig erklärt (a. a. O. II, 22, § 69). Shakespeare hat in seinem dritten Richard und seinem Julius Cäsar ein paar grossartige und unübertroffene Beispiele hierzu gegeben. Daub hat dieses Umschlagen der einen Begehrungsform in die andere geleugnet, seine Argumentation ist jedoch nicht frei von Sophistik (a. a. O. S. 330). Was weder von Seite der Empfindung, noch der Reproduktion erregend wirkt, wird auch nicht begehrt. Der Indianer, der dem Anblicke eines kleinen Geldstückes, einer Scheere zu widerstreben nicht vermag, trägt als Postbote die grössten Geldsummen ohne alle

Anfechtung. Die schwersten Versuchungen des Lebens gehen von dem Gewöhnlichsten, scheinbar Geringfügigen aus.

Anmerkung 3. Das Verbot bewirkt, was es beabsichtigt, nämlich die Verabscheuung des Verbotenen, nur dann, wenn es zugleich den bestimmten Trieb gründet, also wenn es sich mit solchen Vorstellungen in Verbindung setzt, die dem Verbotenen entgegenwirken, wie mit jener der Schädlichkeit, Hässlichkeit des Verbotenen, der Autorität des Verbietenden u. s. w. In allen anderen Fällen bleibt es äusserlich und erreicht seinen Zweck nur dadurch, dass es die Befriedigung hinausschiebt, bis zur Verdunkelung der Vorstellungen; fehlt ihm dazu die Kraft, dann treibt es gerade die Vorstellung des Verbotenen hervor und wirkt excitierend. Die Liebe steigt, jemehr die Hoffnung sinkt, sagt – nicht etwa ein moderner Dichter, sondern Terenz (Eun. V, 10, v. 5). *Omnium rerum cupido languescit, cum facilis occasio est* (Plin. Ep. 8, 20). Die Athener wollten das Standbild ihrer Schutzgöttin erst dann aus Gold und Elfenbein haben, nachdem Phidias von der Kostspieligkeit des Elfenbeins gesprochen hatte. Man hat nie so viel Appetit, als bei einer Hungersnot. *Fertilior seges est alienis semper in arvis, vicinumque pecus grandius uber habet* (Ovid A. A. I, 349). Daher die oft anerkannte Wahrheit in Rochefoucaulds Maxime: die Entfernung wirkt auf unsere Leidenschaften, wie der Sturmwind auf die Flamme, die schwache löscht er aus, die starke facht er an.

Anmerkung 4. Kant hat die Neigung als habituelle Begierde definiert (Relig. W. W. X, S. 30, vergl. Anthrop. § 79). Die Definition ist der Sache nach richtig, wenn auch dem Ausdrucke nach ungenau. Ihr gegenüber legte die Hegel'sche Psychologie mit Recht darauf den Nachdruck, dass die Neigung eigentlich gar keine Begierde ist. Fand sie in dem Begehren die ungestüme, dem Objekte feindselige Richtung des Subjektes, so galt ihr die Neigung als die stillere, minder egoistische Willensrichtung. Erdmann definiert die Neigung als konstante, auf Erhaltung des Objektes hingehende Willensrichtung (Grundr. § 141, Psychol. Br. S. 345). Die Begierde stürzt über ihren Gegenstand her, ihn zu vernichten und durch die Vernichtung zu assimilieren, die Neigung naht sich ihm ruhig, ihn sanft in sich einzusaugen und durch ihre Behandlung sein Dasein ungestört zu lassen (Rosenkranz, a. a. O. S. 349). In gleicher Weise fasst auch Daub die Neigung als dasjenige andere auf, in dem sich die Begierde, die in der Befriedigung nur momentan aufgehoben wurde, in Wirklichkeit und bleibend aufhebt (a. a. O. 325 ff., vergl. auch S. 358, dann Grube, Blicke ins Triebleb. d. S. S. 109). Beneke stimmt mit uns insofern überein, als er das Wesen der Neigung in „Begehrungsangelegenheiten" versetzt (Lehrb. § 176).

Anmerkung 5. Der Text steht mit mehreren Kontroversen der Psychiatrie und gerichtlichen Psychologie in unmittelbarem Zusammenhange. Dies ist vor allem bezüglich der Zulässigkeit der sogenannten Irrtriebe der Fall. Vom Triebe sagt man: er irre, wenn der Begehrende bei Umsetzung des Triebes in die Begehrung den Trieb auf ein Objekt bezieht, das ihm fremd ist, d. h. wenn der Begehrende die Lösung der Spannung von der Veränderung des Klarheitsgrades einer Vorstellung erwartet, welche die Befriedigung dieser Begehrung in Wirklichkeit zu gewähren nicht im stande ist. In diesem weiten Sinne sind Irrtriebe etwas sehr Gewöhnliches, ja man kann bei manchen Klassen von Begierden geradezu sagen, dass wir zu der richtigen Bestimmung des Zieles nicht anders, als durch eine Reihe von Irrtümern gelangen. In der üblichen Bedeutung beschränkt man jedoch den Irrtrieb auf jene Begehrungen, die aus abnormen

somatischen Einflüssen hervorgehen, weil bei den sinnlichen Begierden in der Regel die Art und Weise der Befriedigung insofern bestimmt vorgezeichnet wird, als eben nur die bestimmte Empfindung durch ihre somatische Vorbedingung jene Spannung der Empfindungen des Triebes zu heben vermag (§ 141). Der Grund der Abirrung des Triebes liegt auch hier in dessen Irreleitung durch das Urteil, das die erwartete Befriedigung mit einer Vorstellung in Verbindung bringt, deren Bewegungsansätze (§ 139) diese Befriedigung in Aussicht zu stellen scheinen, indem mit ihnen in der That die Lösung einer unbestimmten, aber nicht der bestimmten Spannung der Begehrung selbst verbunden ist. Dieser Vorgang wird an dem Hauptrepräsentanten dieser ganzen Gruppe, dem sogenannten Brandstiftungstriebe *(pyromania)* besonders klar. Dieser Irrtrieb nimmt in den meisten Fällen seinen Ursprung aus dem Geschlechtstriebe oder, genauer gesagt, aus bisweilen ziemlich geringfügigen Anomalien in der Evolution des Geschlechtslebens. In seiner ersten Periode giebt er sich als blosse Umstimmung der Gemeinempfindung in dem vagen Gefühle eines unbestimmten Druckes, einer Unruhe und Abgeschlossenheit, einer Niedergeschlagenheit, wohl auch unterbrochen durch Anfälle unmotivierter Ausgelassenheit kund. Um aus der Unbestimmtheit dieses Gefühles in die Form einer bestimmten Begehrung einzutreten, geht ihm die Bekanntschaft mit jenen Empfindungen und Vorstellungen ab, durch deren Eintritt die Befriedigung wirklich und naturgemäss gegeben ist. Die Stelle dieser Vorstellungen usurpiert nun eine andere, und zwar eine solche Vorstellung, deren Festhaltung und Ausbreitung geeignet erscheint, das Gemüt aus seinem Brüten gewaltsam herauszureissen und plötzlich in die Sphäre einer lebhaften Erschütterung zu versetzen. Der Gedanke einer Feuerbrunst hat aber, namentlich für jüngere Dorfbewohner, etwas ungemein Erregendes, das ganze Nervensystem Alarmierendes an sich; sich als Urheber eines solchen epochemachenden Ereignisses vorzustellen, rüttelt das Selbstgefühl aus seiner Depression in der ausserordentlichsten Weise auf. Hat sich auf diese Art die innere Erfahrung festgestellt, dass mit der Hingabe an die Vorstellung der Brandlegung eine Befreiung aus der lähmenden Spannung verbunden ist, dann nimmt der Trieb eine Beziehung auf die Vorstellung an, und das Gefühl spitzt sich in der Begierde zu, die sodann nicht selten den eigentümlichen Scharfsinn der Begehrung an den Tag legt. Die vollbrachte That ist schon als Befreiung von dem inneren Kampfe von einer heftigen Lust begleitet, die zu dem Schrecken und der Beklommenheit des zurechnungsfähigen Brandlegers auffallend kontrastiert. Beispiele, dass an Pyromanie leidende Brandstifter sich durch schnelles Alarmieren — sogar der wirklichen That voreilend — oder durch überlaute Freudebezeugungen selbst verraten, gehören eben nicht zu den Seltenheiten. Nach vollzogener That sucht der Thäter die That sich selbst begreiflich zu machen, und dann kann es selbst geschehen, dass er sich Motive fingiert und eingesteht, die ihm vor und während der That ganz fremd geblieben waren, was für die gerichtliche Psychologie von grösster Bedeutung ist. Da die Befriedigung doch nur eine scheinbare gewesen, und der Trieb in Wirklichkeit ungestillt fortbesteht, lässt der Thäter es, wenn die That unentdeckt geblieben ist, kaum an Wiederholungen fehlen, es wäre denn, dass der Trieb infolge des Aufhörens der Anomalie erlischt oder sich auf ein anderes Objekt wirft. Was bei dem Landmanne der Gedanke einer Brandlegung, das bewirkt bei dem Städter der Gedanke eines möglichst eklatant ausgeführten Mordes oder Selbstmordes, wie denn der Brandstiftungstrieb auch nicht selten mit krankhaftem Heimweh vikariert und sich kompliziert. In analoger Weise sind auch die anderen Irrtriebe zu erklären:

der unnatürliche Hunger, der unwiderstehliche Wandertrieb, der bisweilen selbst in hohem Alter ausbricht, manche Monomanie u. s. w. Jessen teilt einige Beispiele eines unbezähmbaren Triebes zum Predigen mit (a. a. O. S. 653—663). Immer aber bleibt der Geschlechtstrieb mit seinen dunklen und zahlreichen Organempfindungen während der Periode seiner Evolution und Devolution der reichste Herd der Irrtriebe, und es ist eine ganz richtige Bemerkung, dass er gerade bei den unverdorbensten Naturen die abenteuerlichsten Ausgestaltungen im Gebiete der Begehrungen veranlasst, während der freiere Verkehr der Geschlechter vor dergleichen Ausartungen bewahrt. Was die Irrtriebe im einzelnen und besonderen sind, das ist die fälschlich sogenannte *mania sine delirio (mania occulta, manie instinctive)* im grossen Ganzen, insofern sich in ihr die tiefe Depression des Selbstgefühles in irgend einer gewaltsamen, schauererregenden Handlung Luft macht. Sehr gut hat das der Emotion vorangehende innere Ringen der alte Plattner in seiner Abhandlung über die *mania occulta* beschrieben als *nisus et conatus animi oppressi ad actionem violentem, hanc actionem secreto appetentis et molientis tamquam suae oppressionis levamen et liberationem* (Quaest. med. for. ed. Chovlant, Lipsia 1824, p. 4). Die ältere Psychologie glaubte die scheinbare Beschränkung der Abnormität auf die Begehrung bei sonst normalen psychischen Funktionen als eine einseitige Erkrankung des Begehrungsvermögens bezeichnen zu können. Allein von einer isolierten Erkrankung des Begehrungsvermögens da sprechen, wo die Abnormität lediglich dem Irrtume des Urteils anheimfällt, oder, um mit Schopenhauer zu reden, wo der Intellekt den Willen und nicht der Wille den Intellekt mystifiziert, zeigt von Oberflächlichkeit der Beobachtung. Schon Esquirol warnte vom rein empirischen Standpunkte aus vor der willkürlichen Verengung des Begriffes des *delirium* in der Annahme einer *mania sine delirio,* während Henke, Schnitzer, Jessen u. a. den notwendigen Zusammenhang zwischen Willensfreiheit und Selbstbewusstsein hervorhoben. Die weitere Kontroverse, sowie Groos' Vermittlungsversuch sind für unsere Psychologie nur von untergeordneter Bedeutung. Bezüglich der Frage, ob der Brandstiftungstrieb als specifische Erkrankungsform des Seelenlebens aufzufassen sei, vergl. man insbesondere: Schnitzer (Die Lehre von der Zurechnungsf., Berlin 1849, S. 51 und 147) und Friedreich (a. a. O. S. 502), wobei bemerkt zu werden verdient, dass selbst Henke, den man als den Hauptrepräsentanten dieser Anschauungsweise anzuführen pflegt, den Brandstiftungstrieb nur als ein „Mittel" bezeichnet, „die durch krankhafte Evolution bedingte Feuerlust zu befriedigen". Friedreichs Erklärung dürfte nur mehr bloss historischen Wert besitzen (a. a. O. S. 502). Zu dem Ganzen vergl. Knop (a. a. O. S. 45—49).

* Über einige Missverständnisse in betreff des Verhältnisses der Gefühle, der Begehrungen und des Wollens zu den Vorstellungen s. J. Nathan, in Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt, Bd. XX, S. 219 ff., und dagegen Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIII.

Vergl. ferner Preiss, Die Analyse der Begehrungen, Görz 1859.

§ 143. Verhältnis der Begehrung zum Gefühle.

Das Verhältnis der Begehrung zum Gefühle wird dadurch einigermassen verwickelt, dass die Begehrung das Gefühl einerseits als Moment in sich fasst, andererseits als Gegenstück neben sich hat. Die Begehrung schliesst als solche Unlust in sich ein, womit jedoch recht

wohl vereinbar ist, dass der Anklang von Selbstgefühl, der das Bewusstwerden des Strebens begleiten kann, der Unlust einen Zug von Lust beigesellt. Das Gefühl an sich ist das Bewusstwerden der Spannung, die Begehrung das Bewusstwerden des Strebens; in beiden liegt ein Bewusstsein des Vorstellens: dort als Zustand, hier als Thätigkeit. Des Strebens des Vorstellens werden wir allerdings nur bewusst durch die wachsenden Spannungsgrade des Vorstellens, bezogen auf den feststehenden Klarheitsgrad der Vorstellung, und in diesem Sinne werden wir der Thätigkeit bewusst durch ihre Zustände; aber der Zustand des Vorstellens hört auf als blosser Zustand zu gelten, wenn er aufgefasst wird als die Wirkung dessen, was an der Vorstellung zur Wirkung zu kommen behindert ist. Das Gefühl ist darum passiv, richtungslos, blind, die Begehrung ist aktiv und auf ein Ziel gerichtet, das sie weiss oder doch zu wissen meint; das Gefühl ist reine Gegenwart, die Begehrung hat etwas Künftiges vor sich; das Gefühl ist selbstgenügsam und bereit, mit anderen gleichzeitigen Gefühlen zu verschmelzen, die Begehrung ist egoistisch und unverträglich; das Gefühl spitzt sich zu der Begehrung zu und reagiert in ihr. Darum berühren Gefühl und Begehrung einander auf das mannigfaltigste: das Gefühl wird zum Begehren, sobald sich Fixierungen in den Vorstellungskreis des Gefühles einmischen; der Widerwille (§ 128) ist kein blosses Gefühl mehr, sondern, wie schon der Name zeigt, ein Verabscheuen. Das Begehren mancher Menschen bleibt im blossen Gefühle stecken, weil ihren Vorstellungen die rechte Regsamkeit fehlt (§ 79), umgekehrt besitzen manche Gefühle die Tendenz, sich zu Begehrungen zusammenzuziehen: Mitleid wird zum Wohlwollen, Wohlgefallen zur Liebe, Hoffnung zur Sehnsucht; in der Wehmut kreuzen sich Gefühl und Begehrung, denn Wehmut ist Unlust an der Gegenwart infolge der Nichtbefriedigung der auf die vergangene Lust gerichteten Begehrung. Gefühle verlaufen, ohne eine Nachwirkung in den Beziehungen der Vorstellungen zu hinterlassen, und haben darum immer nur einen untergeordneten Wert für die Entwickelung des Vorstellungslebens; Begehrungen stiften, insofern sie eine Fixierung der begehrten Vorstellung und eine Sistierung des Abflusses des Vorstellens in sich schliessen, neue Verschmelzungen und werden dadurch eine wichtige, ja bei rohen Naturen die einzige Vorschule des Denkens.[1]) (§ 141.) Ohne diesen Punkt weiter zu verfolgen, wollen wir uns hier darauf beschränken, auf eine viel ventilierte Kontroverse einzugehen, deren bereits § 141 kurz erwähnt worden ist. Die ältere Psychologie liess nämlich die Begehrung dann und dadurch entstehen, dass eine bestimmte Vorstellung sich uns als

ein Gut *(sub specie boni)* darstellt, und übertrug, nachdem das Gefühlsvermögen in die Trias der Grundvermögen eingetreten war, die Entscheidung über diese Vorstellungsweise dem Gefühle, d. h. sie stellte den Grundsatz auf: wir begehren jene Vorstellung, die uns, wenn Empfindung, als angenehm, wenn Reproduktion, als Sitz eines Lustgefühles erscheint. An und für sich genommen könnte dieser Satz den Sinn haben, dass uns die begehrte Vorstellung als ein *bonum* erscheint, weil und während sie begehrt wird; nimmt man ihn aber in dem erwähnten Zusammenhange, so muss er den Sinn haben, dass wir eine Vorstellung begehren, weil und nachdem sie als ein *bonum* erkannt worden ist. In der ersten Bedeutung ist der Satz wohl richtig, aber auch eine leere Tautolongie, indem jede Begehrung auf die begehrte Vorstellung gerichtet ist, diese aber insofern als ein *bonum* vorgestellt wird, als sie die Aufhebung der vorhandenen Unlust in Aussicht stellt; in der zweiten hingegen ist er zwar keine Tautologie, aber falsch. Dass die blosse Auffassung eines Vorgestellten als Gut nicht schon sofort den vollen Grund seines Begehrens abgebe, geht nämlich schon daraus hervor, dass wir unzweifelhaft manches uns als ein Gut, d. h. manche Vorstellungsgruppe als Träger einer Lust oder Annehmlichkeit vorstellen, ohne sie darum schon zu begehren, wie dies ziemlich allgemein im Gebiete des Ästhetischen der Fall ist („die Sterne, die begehrt man nicht"). Ebenso fest steht andererseits, dass wir gar manches begehren, bezüglich dessen unser Urteil, ob es ein *bonum* oder *malum* an sich sei, noch lange nicht abgeschlossen ist, oder vielleicht selbst noch gar nicht angeregt worden ist, wie wir z. B. manches begehren, bloss weil wir es einmal besessen haben. Endlich muss hervorgehoben werden, dass selbst dort, wo wir etwas als ein Gut erkennen, und es begehren, wir es nicht desshalb begehren, weil es sich uns, von der Begehrung abgesehen, an sich als ein Gut präsentiert, sondern weil es im Begehren auf die Unlust bezogen sich uns als Lösung dieser Unlust kundgiebt. Die Lust, die der begehrte Vorstellungskreis in sich trägt, und die ihm auch bei völlig begehrungsloser Betrachtung zukommt, ist nicht die Lust, die sein volles Vorstellen während der Befriedigung den emporsteigenden Vorstellungen des Triebes gewährt. Hält man an dieser Unterscheidung fest, dann hat es keine Schwierigkeit, zu erkennen, dass zwischen den beiden Betonungsweisen jenes Gefühles und den beiden Formverschiedenheiten der Begehrung jede Kombination möglich wird. Die sinnliche Lust, die der sittliche Charakter verabscheut, hört darum keinen Augenblick auf, als Lust, also als ein *bonum* vorgestellt zu werden, und die Operation, die der Kranke begehrt, ist

und bleibt für ihn ein *malum;* dass auf die vorgefundenen Vorstellungen bezogen in dem einen Falle der Vorstellungskreis der Lust Unlust, in dem anderen jener der Unlust Lust hervorruft, ist nicht der Grund für ein erst zu weckendes, sondern der Ausdruck des bereits vorhandenen Begehrens. Richtig ist es allerdings, dass wir in der Regel nur begehren, was uns Lust, verabscheuen, was Unlust ist Aussicht stellt; der Grund liegt aber nicht in der mythischen Anziehung und Abstossung zwischen dem *bonum* und *malum* des Vorstellungsvermögens und den beiden Thätigkeitsformen des Begehrungsvermögens, sondern in dem wirklichen Verhalten der Vorstellungen unter einander. Wird begehrt, was Unlust gewährt, so tauschen wir bei dem Steigen der begehrten Vorstellung bloss die Unlust des Begehrens gegen die Unlust im Begehrten um, und es fehlt uns das reine Bewusstwerden der Lösung des Spannungsgrades mit der Zunahme des Klarheitsgrades des Begehrten, das der Begehrung ihre Richtung vorzeichnet (§§ 139 und 140), und ebenso gleicht, wenn Lust verabscheut wird, der Verlust an vorhandener Lust den Gewinn an Lust infolge der heranrückenden Befriedigung für das Gesamtbewusstsein aus. Dazu kommt noch, dass, wo die Befriedigung erwartet wird (§ 141), die Lust eben als Lust, d. h. als Förderung vorgestellt wird und daher als solche in den Vorstellungskomplex des Triebes eintritt, während Unlust als Spannung vorgestellt gegen die Vorstellung reagiert. Beide Gründe ergänzen einander bezüglich der Entwickelungsstufen des Seelenlebens, denn während der erste uns in weitem Umfange erkennen lässt, weshalb das Begehren der Unlust und das Verabscheuen der Lust erst bei weiter vorgeschrittener Ausbildung des Seelenlebens möglich wird, zeigt der zweite, dass gerade dort, wo die nötigen Erfahrungen abgehen, am leichtesten begehrt werden kann, was an sich unangenehm ist. Auch an sich Gleichgültiges wird begehrt und verabscheut und hört nur insofern auf, gleichgültig zu sein, als das Begehren nicht gleichgültig ist. Gar vieles erhält seinen vollen Wert erst dadurch, dass es wiederholt Objekt des Begehrens geworden ist, wie dies bei allen Gegenständen des Sammeltriebes der Fall ist. Manches erscheint uns als unentbehrliches Gut, dessen Begehrung uns anfangs gewissermassen Gewalt anthat; ja wir begehren manches bloss, weil dessen Vorstellung sich eine gewisse Zudringlichkeit erworben hat. Fassen wir demnach alles zusammen, so können wir sagen: nicht weil etwas *sub specie boni vel mali* erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als *bonum* oder *malum*, weil und so lange wir es begehren oder verabscheuen.[2])

Anmerkung 1. Es ist gewiss richtig, dass die Urteilslosigkeit und Unklarheit mancher Menschen lediglich die Folge der Mattigkeit ihrer Begehrungen ist. Das Denken des Wilden ist fast nur das Denken seiner Begierden; die Civilisation, die ihm seine Begierden nimmt, ohne sie durch neue zu ersetzen, macht ihn stumpf und blöde (§ 142 Anm. 1).

Anmerkung 2. Der Kreis, in dem sich die ältere Psychologie häufig bewegte, indem sie das Begehren aus dem Gefühle und das Gefühl aus dem Begehren erklärte, tritt besonders vor bei Maass (Vers. ü. d. Gef. I, S. 39 und Vers. ü. d. Leidensch. I, S. 2) und Lenhossek (a. a. O. I, S. 152 und 167); verdeckter kehrt er auch bei Nüsslein (a. a. O. §§ 369, 454 und 465), Schulze (a. a. O. § 211), Scheidler, Überwasser (a. a. O. S. 8 u. 74) u. a. wieder. Am eingehendsten hat die Abhängigkeit des Begehrens vom Gefühle des Angenehmen E. Schmid behandelt, dem übrigens die Begehrung nur als Form des Gefühles (a. a. O. S. 244 ff.) und infolgedessen das erwähnte Axiom als reine Identität gilt („weil es bloss sagt, dass das Gefühl nur von dem angezogen werden könne, von dem es angezogen wird", ebenda S. 254). Auch in der englischen Psychologie spielte die Kontroverse über die Abhängigkeit der Begehrung von ber Vorstellung des Begehrten *sub specie boni* eine grosse Rolle. Locke nahm diese Abhängigkeit als etwas Selbstverständliches, und Brown findet das Axiom, dass wir begehren, was uns als gut erscheint, nicht nur in dieser Formulierung, sondern auch in seiner Umkehrung für richtig. Gleichwohl sieht sich Brown zu dem Geständnis genötigt, dass dieses *bonum* weder als physisches, noch als moralisches Gut aufzufassen sei, sondern in einer *desirableness* bestehe, von der sich nichts weiter sagen lasse, als dass sie die Tendenz des Objektes sei, von Begehrungen gefolgt zu sein (a. a. O. III, p. 318—323). Ungleich schärfer trat gegen das alte Axiom Price auf, s. die charakteristische Stelle bei G. Payne (a. a. O. p. 288), welcher letztere selbst jedoch sich wieder der älteren Anschauungsweise anschliesst. Auch in neuerer Zeit nahm E. v. Hartmann als unumstössliches Gesetz an, dass jede Lustvorstellung positiv, jede Unlustvorstellung negativ Begierden erregt (a. a. O. S. 356). Wundt stimmt hiermit wenigstens insofern überein, als er jeder Lust den Trieb auf Selbsterhaltung, jeder Unlust den nach Selbstvernichtung innewohnen lässt, was er jedoch weiterhin durch die Bemerkung abschwächt, dass die Intensität dieses Triebes von der Intensität des Gefühles unabhängig bleiben müsse (Vorl. II, S. 324). In ähnlicher Weise nahm Fortlage sogar Unlust und verabscheuenden Trieb geradezu als Wechselbegriffe (a. a. O. I, S. 302). Kant gebührt das Verdienst, an dem alten Schulsatze: *nihil appetimus, nisi sub specie boni* zuerst ernstlich gerüttelt zu haben. Was ihn hierzu antrieb, was die Unvereinbarkeit der empirischen Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das *bonum* als Lustgefühl mit der auf den rein apriorischen Bestimmungsgrad des Wollens (das Gute) gerichteten Grundfrage der Kr. d. prakt. Vern. (vergl. insbes. W. W. VIII, S. 179). Das in der letzteren eingeschlossene Postulat bringt ihn zu der Anerkennung der Thatsache, „dass Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren nicht immer vorhergehe und daher nicht allemal als Ursache, sondern auch als Wirkung desselben angesehen werden könne" (Rechtsl. W. W. IX, S. 9). Von dieser Auffassung ist sodann seine Einteilung der Gefühle in praktische (mit Begehrungen als Wirkung oder Ursache verbunden) und kontemplative lediglich die Kehrseite (ebenda S. 10). — Vergl. zu dem Ganzen Herbart (Ps. a. W. II, § 108 u. § 150, Lehrb. z. Ps. § 107 ff., Zur Lehre von der Freiheit des Willens, S. 43 und 51),

Drobisch (Emp. Ps. § 80 und § 91), Stiedenroth (a. a. O. II, S. 171 und 175), dann einige treffende Bemerkungen bei Bain (Sens. and. Int. p. 345).

* In Anbetracht einiger, das Begehren betreffender Missverständnisse vergl. Ostermann, Grundlehren der pädagogischen Psychologie, Oldenb. 1880, und dagegen O. Flügel: Pädagogische Studien, herausgegeben von W. Rein, 1880 Heft 4 und 1881 Heft 2, insbes. Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XV, S. 273, S. 310 ff., Bd. XVI, S. 230, S. 257 f.

§ 144. Mannigfaltigkeit der Begehrungen.

Der gewöhnlichen Einteilung der Begehrungen in sinnliche, niedere und intellektuelle, höhere liegt der Gegensatz von Empfindung und Reproduktion derart zu Grunde, dass er bald auf die Seite des Triebes, bald auf die der begehrten Vorstellung versetzt wird.[1]) Allein die eine wie die andere Verwendung des Teilungsgrundes führt zu Ungenauigkeiten in den Einteilungen selbst: diese, weil auch eine höhere Begehrung durch eine Empfindung befriedigt werden, jene, weil eine Begehrung sinnlich bleiben kann, wenn sich auch ihr Trieb vergeistigt. Zudem müsste die eine wie die andere Einteilung, um die wirklichen Begehrungen zu erschöpfen, noch um ein Teilungsglied vermehrt werden, da der Trieb sich ganz gewöhnlich aus Empfindungen und Reproduktionen zusammensetzt und auch die begehrte Vorstellungsmasse nicht selten Empfindungen mit Reproduktion vereinigt. Der reinste Fall einer in beiden Bedeutungen sinnlichen Begehrung ist dort gegeben, wo die drei Momente der Begehrung: begehrte Vorstellung, Trieb und Gegensatz (§ 141) sich auf drei verschiedene Empfindungen verteilen. Ein Beispiel dieser Art tritt dann ein, wenn man genötigt ist, mit der indifferenten Geschmacksempfindung des *sapor insipidus* vorlieb zu nehmen, während der Anblick einer leckeren Speise fortwährend die angenehme Geschmacksempfindung derselben emportreibt, oder wenn das Auge, gewöhnt, neben einem Gemälde ein anderes zu erblicken, statt dessen die Wand leer findet. Vereinfacht, aber auch modifiziert wird dieses Schema dann, wenn der Trieb gleichzeitig die Rolle des Gegensatzes übernimmt, oder mit dem Vorstellen der begehrten Vorstellung selbst unmittelbar zusammenfällt. Der erste Fall enthält nicht nur nichts Paradoxes, sondern bildet sogar bei grossen Klassen von sinnlichen Begehrungen die Regel, indem das, was die begehrte Vorstellung emportreibt, eben die vorhandene, ihr entgegengesetzte Empfindung ist, wie die Empfindung des Durstes gleichzeitig auf Hebung und Negierung der Empfindung der Löschung des Durstes gerichtet ist. Der zweite Fall tritt dann ein, wenn eine Empfindung zwar infolge der unmittelbaren Verstärkung ihres eigenen Vorstellens an Intensität zu-

nimmt, des fortbestehenden Gegensatzes wegen jedoch nicht zu jener Entfaltung der vollen Klarheit gelangen kann, welche die Befriedigung mit sich bringt, wie wenn ein Ton anschwillt, während ein anderer ihn störender sich fortbehauptet. Als Gegenstück hierzu können gewissermassen jene Begehrungen bezeichnet werden, die dadurch entstehen, dass bei Abnahme der Intensität einer Empfindung oder des Umfanges einer Wahrnehmung das fortbestehende Vorstellen als Trieb auf die volle Vorstellung hinwirkt. Diese Form gewinnt dadurch ein besonderes Interesse, dass sie uns jene Begehrungen erklärt, die aus dem Anblicke einer Bewegung entspringen. Gesetzt, der Gegenstand M bewege sich vor unserem unbewegten Auge, so wird mit dem Fortschritte der Bewegung die Wahrnehmung des ganzen M von der eines Teiles desselben abgelöst, diese Wahrnehmung aber reproduziert die frühere, während gleichzeitig der sichtbar gewordene Hintergrund der Vorstellung des vollen M als Gegensatz entgegentritt. Die Folge dieser Wechselwirkung der Vorstellungen ist, dass das Begehren der Wahrnehmung des M entsteht — eine Begehrung, die in der Regel durch die blosse Verrückung des Auges befriedigt wird (§ 98). Ist der bewegte Gegenstand von geringem Umfange, dann entwickelt sich das Begehren, ihn zu verfolgen, aus dem Umstande, dass sein Bild auf der Netzhaut sich von einer empfindlichen auf eine minder empfindliche Stelle verschiebt, und dass die abgedunkelte Gesichtsempfindung die Erinnerung an die frühere gleichzeitig anregt und negiert, was somit auf den früher besprochenen Fall zurückführen würde (§ 92).[2] Überblicken wir diese Einzelheiten so treten zwei Klassen sinnlicher Begierden deutlich auseinander: die pathologischen der Empfindung und die — in weiterem Sinne — ästhetischen der Wahrnehmung, von denen jene sich in allen Momenten aus stark betonten und darum lokalisierten Empfindungen zusammensetzen, wie Hunger und Durst, diese in minder betonten, klaren Empfindungen ihren Sitz haben und im Gebiete der Projektion sich abspielen, wie die Begehrungen aus der Wahrnehmung bewegter Gegenstände oder regelmässiger Gestalten. Bei genauer Selbstbeobachtung wird man finden, dass bei der pathologischen Begierde der Trieb zwar dunkler, aber kompakter, homogener auftritt, als bei der ästhetischen, bei der die treibenden Vorstellungen bisweilen ganz auseinander liegen und gleichsam von verschiedenen Punkten der Peripherie aus konzentrisch wirken, wesshalb man die ästhetischen Begierden bisweilen auch als eine eigene Klasse von Begehrungen zwischen den sinnlichen und intellektuellen aufgefasst hat. Dass die pathologische Begehrung sich tiefer als die ästhetische in das Ich einsenkt, ergiebt

sich aus § 142 unmittelbar: komplementäre Farben suchen einander, aber das Auge selbst dürstet nach Licht; die Melodie strebt ihrem Leittone zu, aber das Ohr verabscheut kreischende Töne.[3]) Die Einteilung der Begehrungen in pathologische und ästhetische setzt sich auch in das Gebiet der intellektuellen Begierde fort, wo sie auf den Gegensatz der vagen und fixen Gefühle (§ 132) und den der selbstischen und selbstlosen Begehrungen zurückführt (§ 142), freilich aber auch an Genauigkeit der Bezeichnung verliert. Es giebt höhere Begehrungen, bei denen der Trieb in Form eines dunklen, lebhaften und innigen Gefühles auftritt und ganz den Charakter eines Hungers und Durstes an sich trägt, wie schon die sprachliche Bezeichnung der verschiedenen Suchten erkennen lässt, bei anderen nimmt er eine feste Formation an, deren Gliederung bisweilen selbst bestimmt nachgewiesen werden kann. Begehrungen der ersten Art kann sogar eine gewisse Periodizität zukommen, und zwar schon dadurch, dass die Gemeinempfindung als Gemeingefühl sich in periodische Stimmungen umsetzt (§ 131); jene der zweiten Art bedürfen immer einer äusserlichen, distinkten Erregung. Unter den Formen, die der Trieb entweder ursprünglich besitzt, oder während des Begehrens sich anbildet, ist die häufigste die der Reihe, und dies führt zu jener sehr umfangreichen Gruppe von Begehrungen, die sich einstellen, wenn der Ablauf einer Reihe in einem Gliede gehemmt wird, wie wenn wir in einer Reihe von Operationen, und wäre es auch nur im Entwerfen eines flüchtigen Phantasiebildes, auf ein Hindernis stossen. Die auffallende Höhe, zu der diese Begehrungen oft selbst in unterscheidbaren Impulsen emporwachsen, findet ihre Erklärung in der successiven Summierung aller Hilfen in das Anstreben des niedergedrückten Gliedes (§ 76), das, wo der Gegensatz bestimmter vortritt, leicht in die Form des Widerstrebens umschlägt (§ 140). Von der Reihe setzt sich die Komplikation der Triebform auf das Reihengewebe fort und erreicht ihre höchste Stufe in jener Gestaltung des Reihengewebes, in welchem die begehrte Vorstellung den Mittelpunkt des Ganzen bildet (§ 79). Begehrungen, die ihren Sitz in derartig entwickelten und ausgestalteten Neigungen (§ 142) haben, sind für das Seelenleben sowohl durch ihre Vorgeschichte, als durch ihre Nachwirkung von grösster Bedeutung: jenes, weil bei ihnen der Trieb seinen Bildungsprozess durch mannigfache Erfahrungen und phantasierende oder denkende Verarbeitungen des Erfahrenen einschlägt, dieses, weil das gleichzeitige Anstreben der zahlreichen Vorstellungen gegen einen feststehenden Gegensatz die Verschmelzungen an Umfang erweitert und an Innigkeit erhöht. Die Neigung erzeugt die Begehrung, das un-

befriedigte Begehren kräftigt und konsolidiert die Neigung, indem es das Gewebe derselben ausbreitet und verdichtet; in der Schule dieser Wechselwirkung wird der Charakter gestählt, aus ihr sind gewiegte Praktiker, aber auch unbesiegbare Idealisten hervorgegangen (Franklin — Schiller). Auf zentralisierten Reihengeweben beruht alles, was man als Liebe zu bezeichnen pflegt, das Wort in so weitem Sinne genommen, dass darin auch allenfalls die mannigfaltigen Liebhabereien Platz finden.[4]) Liegt in der Herrschaft der Neigungen eine scheinbare Apperception der Begehrungen, so schliesst andererseits jede Apperception ein Begehren in sich. Das Alte hebt und fördert das Neue, soweit es mit ihm übereinstimmt, weist es zurück, soweit es entgegengesetzt ist (§ 111 und § 142); unsere Auffassung des Neuen schwankt meist zwischen leiser Begehrung und Verabscheuung, und im Kontraste geht neben der Neugier ein leichter Widerwille einher (§ 128). Begreiflicherweise steigern sich diese Anklänge zu sehr wohl vernehmbaren Stimmen, wenn die Rolle der appercipierenden Masse von dem Ich selbst übernommen wird.[5])

Anmerkung 1. Die Sinnlichkeit der Begehrung wird gewöhnlich in die Sinnlichkeit ihres Triebes versetzt, wie dies z. B. in neuerer Zeit auch Lindner, Drbal u. a. gethan haben. Die ältere Psychologie dachte bei ihrer Erklärung zunächst wohl an die Beschaffenheit der begehrten Vorstellung, fasste jedoch diese Vorstellung wieder als das Motiv der Begehrung auf; man vergleiche beispielsweise: Überwasser, a. a. O. S. 14. Suchte die Popularpsychologie die Schwierigkeiten in der Gegenstellung der sinnlichen und der intellektuellen Begierde durch die Annahme einer Mittelklasse zu vermindern, so hielt die Psychologie der Wolff'schen Schule an diesem Gegensatze streng fest, weil er ihr den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand wiedergab, an dessen Behauptung ihr in erkenntnistheorethischer Beziehung gelegen war. In der Kant'schen Schule kam zu dieser Rücksicht noch die fortgeschrittene Ausbildung der Vermögentheorie selbst hinzu. Für den so zu stande gekommenen Schematismus giebt E. Schmids Klassifikation der Begehrungen einen charakteristischen Beleg ab. Schmid unterscheidet zunächst nach der Äusserungsweise des Vorstellungsvermögens als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft und der Erregung des Begehrungsvermögens nach diesen Äusserungsweisen sinnliche, verständige und vernünftige Begierden (a. a. O. S. 382). Die sinnlichen Begierden teilt er erst nach dem Dualismus der Sinne in äussere und innere ein, deren jene ein Aussending, diese eine Vorstellung zum Gegenstande haben (§§ 366—368) — wobei freilich unbegreiflich bleibt, wie ein Gegenstand, von dem man keine Vorstellung hat, begehrt werden könne —, und führt sodann bei jeder dieser beiden Unterarten die Einteilung in unmittelbare und gemischte auf eine etwas unklare Weise durch, hinter welcher wieder der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität versteckt ist. Da nun weiter die Äusserung des Vorstellungsvermögens entweder als solche, als Thätigkeit oder ihres Produktes wegen begehrt werden kann, stellt sich als Nebeneinteilung der Begierden die in formale und materielle heraus (S. 340), was wieder eine Korrektur der früheren Einteilung insofern zur Folge hat, als materielle Begehrungen, wenn sie auf einfache Verstandes- oder Vernunftbegriffe gerichtet sind, doch als

Funktionen des inneren Sinnes zu den sinnlichen gehören (S. 373). Fügen wir zu alledem noch den Gegensatz bewusster und unbewusster Begierden (S. 383) hinzu, so zeigt sich, dass die Fäden verschlungen genug sind, um die Aufmerksamkeit, von dem abzulenken, was sie zu umschlingen bestimmt waren. Die eben erwähnte Dreiteilung behauptet sich auch in der nachkant'schen Psychologie und bot ihr den Vorteil dar, die ästhetischen Begehrungen von den sinnlichen und die pathologischen von den intellektuellen zu trennen und beide in eine Mittelklasse zu vereinigen. Sie kehrt unter den älteren Psychologen bei Weber (a. a. O. S. 268), unter den neueren bei Esser und Lindner wieder; bei ersterem kreuzt sie sich mit der weiteren Einteilung der Begierden in willkürliche und unwillkürliche (S. 670), die wieder auf unsere Unterscheidung der Subjekt- und Objektbegehrungen zurückführt. Die griechische Psychologie betonte im Interesse der Ethik besonders die Einteilung der Begierden in notwendige und abweisbare. Sie begegnet uns zuerst bei Plato (Resp. IX, 6—11), wird von Aristoteles besonders hervorgehoben, (Eth. Nic. VII, 4 [C]) und von den Stoikern und Epikuräern weiter ausgebildet (Diog. L. X, 149). Die sinnliche Begierde verlegte die antike Psychologie in der Regel in den Leib, wie dies bei Sokrates (Xen. Mem. I, 2, 23), entfernterer Weise auch bei Plato (Tim. p. 83 B) und bei Plotin wenigstens insoweit der Fall ist, als er den Antrieb zu der Begierde (die προϑυμία) vom Leibe aus kommen lässt, nachdem die Seele den Leib belebt hat (En. IV, 4, 20 u. 21). Drobisch' Klassifikation der Begehrungen beruht im wesentlichen auf einer Kombination der beiden im Texte besprochenen Einteilungen.

Anmerkung 2. „Die Beobachtung eines Bewegten, ist ein unaufhörlicher Wechsel aufgeregter und befriedigter Begierden. Der Gegenstand wird an jeder Stelle, wo er war, vermisst und dort, wohin er geht, vorgefunden." Herbart (Ps. a. W. II, § 152, Lehrb. z. Ps. 197; vergl. auch Lotze, Med. Ps. S. 338). Der Anblick des Bewegten reizt und erregt: die Katze hascht nach dem fliegenden Papiere, der Hund läuft dem rollenden Rade nach, das Raubtier verschmäht die regungslose Beute, das Kind zieht bewegliches oder beweglich gemachtes Spielzeug allem anderen vor; bei der Betrachtung eines Zimmers, einer Gegend lenkt das, was sich bewegt, zuerst unseren Blick auf sich, der Pendel der Uhr, segelnde Schiffe u. s. w.

Anmerkung 3. Besonders charakteristische Beispiele rein objektiver Begehrungen bietet die Musik dar, in der das melodische Element ebenso auf Begehrungen führt, als das harmonische auf Gefühlen beruht. Treffend spricht sich in dieser Beziehung ein Fachmann in Herbarts Psychologischen Unters. 1. Heft, S. 127 aus: „Ein in sich vollständiger melodischer Satz ist eine Reihe von Tonvorstellungen, in welcher nicht bloss die einzelnen Glieder innig mit einander verbunden sind, sondern es gesellt sich auch noch zu den wirklich klingenden Tönen eine blosse Tonvorstellung, nämlich die von dem Ziele, wohin der melodische Satz eilt, und welches bald nach dem Anfange der Reihe nicht mehr zweifelhaft ist. Diese Vorstellung, als blosse Vorahnung von dem Ziele schliesst sich, sobald sie hervorgerufen ist, jedem Gliede der melodischen Reihe an und wird durch jedes folgende Glied verstärkt und verdeutlicht, bis sie am Schlusse wirklich in die Wahrnehmung eintritt. Sie ist gleichsam im Zustande der Begierde, die ihrer Befriedigung bis zum Schlusse immer näher kommt, und die also einen immer stärkeren Reiz erhält. Solcher Reihen von Melodien können mehrere gebildet werden, die alle nach demselben Ziele streben, in denen also dieselbe vorgefühlte Vorstellung sich jedem Gliede stets verstärkt anschliesst, und wodurch alle diese verbundenen Reihen mit einander harmonieren, besonders wenn sie so gebildet

sind, dass der Reiz des Wachsens jener gemeinsamen Vorstellung auf die gleichzeitigen Glieder der Reihe trifft, und durch das harmonische Zusammentreffen noch gesteigert wird. Nun braucht aber jenes Ziel nicht ein einziger, nicht derselbe Ton zu sein, sondern es liegt nahe, dafür etwa den Accord der Tonika zu nehmen . . . . . Machen nun die Melodien sich geltend als vollständig verschmolzene Vorstellungsreihen, dann verschwindet das ästhetische Bedürfnis ungetrübter Harmonien von den einzelnen zusammentreffenden Punkten, und das Urteil ist nicht auf das Verweilende gerichtet, sondern auf das zum gemeinsamen Ziele Forteilende. Alles ist mit anderen Worten melodisch, und selbst das Harmonische wird nur in diesem Sinne gedacht, nämlich als vorwärts drängend. Dieses Vorwärtsdrängen zu einem neuen Tone ist das, was der Septime der Durskala den Namen des Leittones verliehen hat und was zum Teile auch der Bedeutung der Dominante vorschwebt."

Anmerkung 4. Jede Begehrung will ein Künftiges vergegenwärtigen, und insofern ist alles Begehren ein Sehnen. Zur eigentlichen Sehnsucht wird die Begehrung jedoch erst dadurch, dass sie von der Zeit- oder Raumgegenwart (§ 87) aus in die Zeit- oder Raumferne mit dem Bewusstsein der Unerreichbarkeit derselben in der Gegenwart greift. In diesem Sinne ist die Sehnsucht das Gegenstück der Wehmut, denn wie diese in die Vergangenheit, greift jene in die Zukunft; den Widerspruch teilen beide, an einer Begehrung festzuhalten, deren Befriedigung als unmöglich erkannt wird. Liebe ist eine Neigung, die ihre Befriedigung an der Gegenwart des geliebten Gegenstandes findet und sich daher bei Nichtbefriedigung ihres Begehrens als Sehnsucht ausspricht. Wie jede Neigung, beruht auch Liebe auf Gewohnheit (§ 142), oder genauer gesagt: auf Anhänglichkeit und setzt, so lange sie auf dieser niedrigsten Stufe bleibt, nichts weiteres voraus, als eine Verschmelzung des Ich mit der Vorstellung ihres Objektes. So genommen, kann sie auf das verschiedenste und unbedeutendste gerichtet sein und giebt das Beispiel einer Neigung, welche keineswegs aus Annehmlichkeit oder Lust an dem begehrten Gegenstande entsprungen ist: es ist bekannt, dass man ganz Gleichgültiges, ja Missfälliges lieb gewinnen kann, wie man z. B. der Heimat sehr anhänglich sein und sich doch in ihr ganz unglücklich fühlen kann. Soll sich Liebe jedoch über das blosse Niveau des Liebhabens erheben und zu einer das ganze Ich erfüllenden Neigung ausbilden, so muss sie ihre Verschmelzung sowohl über das Ich erweitern, als in dasselbe vertiefen. Beides fordert eine gewisse Homologie zwischen dem Ich und dem Objekte der Liebe, denn Verschmelzungen, welche lediglich die Gleichzeitigkeit stiftet, behalten immer etwas Äusserliches, Fremdartiges, Kaltes (§ 71 und § 74). Gleichartig kann sich das Ich jedoch immer nur mit einem Lebendigen fühlen, denn dem Lebendigen bleibt das Tote stets ein anderes, unbegreifliches. Das Leben aber, welches das Ich an einem Objekte vorfindet, kann wieder sein: entweder ein Reflex seines eigenen Lebens oder ein dem Objekte wirklich immanentes. Im ersten Falle leiht das Ich seine eigene innere Regsamkeit dem Objekte und liebt es, indem es ihm ein gewisses Verständnis für diese seine Regsamkeit beilegt (§ 106 Anm.). Dem Kinde erscheint sein Vaterhaus als treuer, verständnissinniger Lebensgenosse und wird als solcher geliebt; die Haide, der Wald teilen die Freuden und Leiden ihrer Bewohner u. s. w. Wo das Ich sich einem anderen Ich gegenüber weiss und fühlt, da steigert sich die Anhänglichkeit zum Streben nach Vereinigung und gestaltet sich nach den mannigfachen Arten der Vereinigung aus. Liebe in diesem Sinne ruht somit auf dem Bewusstsein des Wir (§ 109), strebt aber, je mehr sie von dem ganzen eigenen

Ich auf das ganze andere Ich gerichtet ist, dieses Wir in ein Ich aufzulösen. Liebe will im anderen leben, sie hat ihr reinstes tiefstes Selbstgefühl im Mitgefühle mit dem Geliebten, und mag sie immerhin selbst aus Mitgefühlen entstanden sein (§ 136), so lässt sie doch das Mitgefühl nie als Motiv, sondern nur als Folge gelten. In diesem Streben nach vollständiger Durchdringung liegt aber auch der Anspruch auf Alleinbesitz: die Despotie, deren die Liebe auch auf dieser Stufe nie ganz entbehrt, und die, wie sie die Vollendung dieser Entwickelungsreihe bezeichnet, gleichzeitig deren Ausgangspunkt aufheben kann. In dieser Totalität der Beziehungen zwischen beiden Subjekten liegt der Unterschied der Liebe von der Freundschaft, die immer eine gewisse Einseitigkeit an sich trägt, wie es denn bekannt ist, dass die Einseitigkeit mancher Menschen in der Einseitigkeit ihrer Freundschaften am deutlichsten zum Vorschein kommt. Den Gedanken, dass Liebe Vereinigung anstrebt, spricht schon Augustin in seiner bekannten Schilderung derselben aus: *vita quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens* (De Trin. VIII, 10). Descartes definiert, wenn auch etwas geschraubt, die Liebe als eine Bewegung, welche die Seele antreibt: *ad se voluntate jungendum objectis, quae ipsi convenientia videntur* (Pass. II, 79). Thomas' von Aquino oft citierte Definition des *amor* als *complacentia appetibilis seu boni* (Summ. I, 2, qu. 26, art. 2) ist offenbar zu weit. Vergl. zu dem Ganzen: Herbart, Allgem. prakt. Phil. S. 259 ff.; Strümpell, Vorschule S. 182; Nahlowsky, a. a. O. S. 225; G. Schilling, a. a. O. § 41.

Anmerkung 5. Eine reiche Quelle von Begehrungen sind weiter auch die sympathetischen Gefühle. Der Mitfreude gehen im allgemeinen die Bedingungen ab, die zur Umgestaltung des Gefühles zur Begehrung nötig sind (§ 139 u. § 143). Mitleid hingegen wird zur Begehrung, sobald sich das Bewusstsein der Umsetzung der Spannung in Förderung mit dem des Steigens oder Sinkens einer bestimmten Vorstellung verbindet. So kann das Mitleid zum Begehren dessen, was das Leiden des Andern mindert oder zum Verabscheuen dessen werden, was als Ursache des fremden Leidens erkannt wird, es kann aber auch geschehen, dass das Mitleiden in ein Verabscheuen des Bemitleideten selbst, als des Urhebers der Unlust, umschlägt. Moralische Billigung der Person des Bedrängten, ästhetisches Wohlgefallen an seiner Gemütsstimmung oder seinen Lebensverhältnissen bestimmen vorwiegend zum Groll gegen den Bedränger. Das antipathetische Gefühl nimmt den Übergang in die Begehrung leichter, als das sympathetische; dass Schadenfreude häufiger begehrt wird, als Mitfreude, Neid leichter aktiv wird, als Mitleid, hat seinen Grund darin, dass Schadenfreude bereits, wenn nicht geradezu Hass, so doch mindestens Abneigung voraussetzt, Neid sich bestimmter in einer Vorstellung zuspitzt als Mitleid (§ 136). Dies führt nun auch zu der Gegenseite des Verhältnisses. Wie Begehrungen aus sympathetischen Gefühlen, so entspringen auch Mitgefühle aus Mitbegehrungen und man kann im allgemeinen sagen, dass jenes bei passiven, dieses bei aktiven Naturen überwiegt. Männerfreundschaften entstehen meistens dadurch, dass die Gemeinschaftlichkeit des Strebens Mitgefühle begründet; Goethes Freundschaft zu Schiller wuchs erst recht aus dem Bewusstwerden der Gleichheit der Bestrebungen hervor, *idem velle atque idem nolle ea demum firma amicitia est* (Sall. Cat. 20). Bei dem Weibe sind Mitliebe und Mithass meist nur der Ausdruck des unmittelbaren ursprünglichen Mitgefühles. Darum überschreitet auch das Weib mit seinem Mitbegehren nur selten den natürlichen Boden der Familie und wechselt mit diesem auch jenes. Kreuzen sich widersprechende Mitgefühle und Mitbegehrungen in derselben Person, dann erstickt in

edleren Naturen Mitleid den Mithass: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν sagt Antigone eben so schön als einfach. Das Entgegengesetzte unterlassen zu haben, klagt Schillers Johanna d'Arc unweiblich genug sich selbst an. Stiften Mitliebe und Mithass bei Männern Freundschaften durch das Medium des Mitgefühles, so geht das Mitgefühl des Weibes leicht in Liebe über und bewirkt durch das Medium der Liebe Mitliebe und Mithass mit dem Geliebten. Dunois' Liebe zu Johanna in Schillers eben erwähnter Tragödie könnte man als ein Beispiel des ersteren, Johannas Liebe zu Lincol als eines des letzteren anführen, wenn jene nicht die Grenzen der blossen Waffenbrüderschaft überschritte und die Darstellung der Entwickelung dieser nicht zu schnell abgebrochen würde.

§ 145. Wechselwirkung der Begehrungen.

Bei der Wechselwirkung der Begehrungen ist vor allem festzuhalten, dass Begehrungen unverträglicher sind, als Vorstellungen, und dies zwar in doppelter Beziehung: einmal, indem auch heterogene Begehrungen einander hemmen, und sodann, indem jede Hemmung der Begehrungen zur Verdunkelung fortschreitet. Ersteres wird daraus unmittelbar klar, dass in jedem Begehren das Streben auf die bestimmte Vorstellung gerichtet ist und jede andere Vorstellung einfach darum zurückgewiesen wird, weil sie eben nicht diese Vorstellung ist. Mag immerhin das Vorstellen des a verträglich sein mit dem Vorstellen des α: das Anstreben des a und die volle Hingabe an dieses Streben ist unverträglich mit dem Anstreben des α. Für das Anstreben des a ist α eben ein Nicht-a und das Streben des α ein Widerstreben gegen a und somit ein Verabscheuen des a, wie man am besten an der Erwartung erkennen kann, die nicht nur jedes andere Erwartete zurückweist, sondern auch jede andere Erwartung ausschliesst. Jede Begehrung nimmt die Aufmersamkeit ungeteilt für sich in Anspruch (§ 142) und wendet sich somit gegen alles, was ihm diese entzieht: Begehrungen sind despotisch; jede Begehrung usurpiert die Alleinherrschaft über das ganze Gemüt und scheidet es in ein Für und ein Wider. Ein Widerspruch zu den Gesetzen der Wechselwirkung der Vorstellungen liegt hierin gewiss nicht, sondern bloss die Erinnerung, dass wir es bei dem Begehren, wie wir es hier in Betracht ziehen, nicht mehr mit der einfachsten Form dieser Wechselwirkung zu thun haben. Die Vorstellung α hört auf zu a heterogen zu sein, indem sie die Form Nicht-a angenommen hat; zu dieser Form erhebt sie aber das Urteil: α ist nicht a, und für das Zustandekommen dieses Urteiles sorgt schon das Interesse, das die begehrte Vorstellung infolge ihrer Fixierung entweder schon vorfindet, oder sich selbst verschafft. Bei den subjektiven Begehrungen nimmt dieses Interesse das ganze Ich für sich in Anspruch, und ganz kann sich das Ich in einem Moment nur einer Begehrung

zuwenden; bei den objektiven Begehrungen, bei denen dies nicht der Fall ist, ist auch die Unverträglichkeit geringer und lediglich ein Ausdruck der willkürlichen Aufmerksamkeit. Es ist allerdings richtig, dass auch ein Mehrfaches gleichzeitig begehrt werden kann, aber immer nur, wenn es in eine Vorstellungsmasse zusammengeflossen ist und an die Stelle der mehreren Begehrungen die Begehrung einer Mehrheit getreten ist. Die Erfahrung bestätigt dies vollständig; das Kind wird von dem Kampfe gleichzeitiger Begehrungen gequält und kommt darüber vielleicht zu keiner anderen Entscheidung als zur Verabscheuung des gesamten Zustandes, in dem es sich befindet. Bei entwickelterem Seelenleben treten die gleichzeitigen Begehrungen in Reihen aus und nach einander, indem die begehrten Vorstellungen die Reihenform annehmen und warten lernen (§ 78), wobei bisweilen die Stiftung und Erhaltung der Ordnung Gegenstand einer eigenen Begehrung wird.[1]) Der zweite der oben erwähnten Punkte bedarf keiner Erörterung, da es selbstverständlich ist, dass das Gleichgewicht zwischen zwei absolut unverträglichen Phänomenen nur durch die Verdunkelung eines derselben herbeigeführt werden kann. Die Gleichzeitigkeit der Begehrungen bleibt somit auf den Fall der Einheit der begehrten Vorstellung, d. h. des Zusammentreffens mehrerer Begehrungen in demselben Begehrten beschränkt. Dieses Zusammentreffen aber kann auf eine dreifache Weise stattfinden; denn die Begehrungen können auf verschiedene Teilvorstellungen derselben Gesamtvorstellung gerichtet sein und kommen alsdann in dieser zusammen, sie können in derselben Einzelvorstellung und dann wieder in gleicher oder entgegengesetzter Richtung zusammenwirken. Die beiden ersten Fälle bieten nichts Besonderes dar: der eine erklärt den Schein, als ob doch bisweilen eine Gleichzeitigkeit heterogener Begehrungen zugelassen würde (wie z. B. wenn an derselben Speise gleichzeitig Geschmack, Geruch, Sättigung, Erwärmung begehrt werden), der andere erklärt die oft successive Steigerung der Begehrungsintensität durch Summierung der Triebe. In dem Widerstreite, den der dritte Fall einschliesst, teilen sich beide Begehrungen abwechselnd in die Rollen des Begehrens und Verabscheuens (§ 140), und da jeder Fortschritt in der einen Richtung eine Steigerung des Strebens in der entgegengesetzten zur Folge hat, so ergiebt sich das interessante Paradoxon, dass gleichzeitige entgegengesetzte Begehrungen einander verstärken.[2]) Der Konflikt selbst ist, da es zwischen Begehren und Verabscheuen keine mittlere Form giebt, ein Kampf auf Leben und Tod, ja selbst gewissermassen über den Tod hinaus, indem aus der Befriedigung der einen Begehrung die heftigste Reaktion der

anderen hervorbricht, wie man an dem sittlichen Verabscheuen beobachten kann, das der Befriedigung der sinnlichen Begehrung oft so schnell nachfolgt, dass es die Lust der Befriedigung selbst gänzlich trübt. So lange beide Begehrungen unbefriedigt fortbestehen, summiert sich die Unlust der einen zu der anderen, ja insofern die gegenseitige Sistierung die Evolution der Triebe erweitert, greift die Unlust immer weiter um sich, ein Zustand, der, wenn er anhält, zur Verzweiflung treibt (§ 128); die Lust aus der Befriedigung der einen Begehrung aber wird durch die auf die Spitze getriebene Unlust der anderen meist gründlich vergällt. Konflikte dieser Art kommen innerhalb des Gebietes sowohl der sinnlichen als der intellektuellen Begehrungen vor; ihr eigentliches Terrain ist aber dort, wo Begehrungen beider Klassen auf einander stossen; die Häufigkeit und Erbitterung des Kampfes, der hier entbrennt, veranlasste die ältere Psychologie zu der Auf- und Gegenstellung eines höheren und niederen Begehrungsvermögens. Eine vorhandene Begehrung kann auf doppelte Weise weiterwirken: sie kann neue wirkliche Begehrungen produzieren und frühere Begehrungen im Bilde reproduzieren (§ 142). Ersteres tritt dann ein, wenn die begehrte Vorstellung eine andere mittelbar oder unmittelbar reproduziert und diese selbst Gegenstand des vorhandenen oder eines neuen Begehrens wird. Verschmelzen beide Vorstellungen sofort zu einer Gesamtvorstellung oder einer Reihe, so haben wir es mit einer Erweiterung, gehen sie die Verschmelzung erst nach vollzogener Hemmung ihrer Bestandteile ein, mit einer Beschränkung und Zuspitzung der ursprünglichen Begehrung zu thun; treten sie auseinander und gelingt es der neuen Vorstellung, einen eigenen Trieb um sich anzusammeln, dann stellt sich der oben erwähnte Kampf der gleichzeitigen Einzelbegehrungen ein. Jeder dieser drei Fälle besitzt ein besonderes praktisches Interesse. Der erste erklärt uns die Determinationen, welche manche Begehrungen während ihres unbefriedigten Fortbestandes in so weitgehender Weise annehmen, dass eine völlige Befriedigung geradezu unmöglich wird; aus dem zweiten ergiebt sich die Verallgemeinerung, der fast alle Begehrungen bei häufiger wiederholter Befriedigung bezüglich ihrer Objekte unterliegen; der dritte macht uns die innere Zerfahrenheit und das oft seltsame Umspringen mancher Begierden von einem Objekte zu den anderen begreiflich, das der Begierde im allgemeinen den Vorwurf der Flatterhaftigkeit zugezogen hat.[3]) Die Phantasie der Begierde — hinter der aber oft nur ein allzu getreues Gedächtnis steckt — determiniert, abstrahiert und kombiniert, wie jede andere Phantasie (§ 84), nur dass die

Kombinationen statt auf die positive auf die negative Seite fallen. Bei rohen Naturen überwiegt die Tendenz zur Verallgemeinerung der Begehrungen, Bildung specialisiert und raffinirt die Begehrung (§ 59), die sinnliche Begierde disponiert ihrem Wesen nach zu dem ersteren, die intellektuelle zu dem letzteren; vor der Verflachung, mit der die Neigung im allgemeinen die Begehrung bedroht, schützt allein die Ausbildung der Neigung zur Liebe im eigentlichen Sinne (§ 144 Anm. 3). Die reproduzierte Begehrung ist ein blosses Bild der Begehrung, d. h. eine Begehrung, die an Stärke und Erregung der Aufmerksamkeit hinter der vorhandenen Begehrung weit zurückbleibt (§ 142). Ihre Wechselwirkung mit der Begehrung, der sie ihre Wiederbelebung verdankt, beschränkt sich nicht bloss, wie bereits bemerkt worden ist, auf die Verstärkung des Triebes (§ 141), sondern erstreckt sich, da der Unterschied zu der wirklich produzierten Begehrung nur ein quantitativer ist, auch auf die oben besprochenen Umgestaltungen der ursprünglichen Begehrung. Fasst man den Entwickelungsgang zusammen, den die Einzelbegehrung gewöhnlich einschlägt, so findet man, dass die Begehrung sich Formen anbildet, die ihre Befriedigung bald zu erleichtern, bald zu erschweren geeignet sind, und dass somit die Unersättlichkeit der Begierde gewissermassen in deren Zügellosigkeit ihr Korrektiv findet.

Anmerkung 1. Dass man auch Begehrungen begehren kann, war ein der älteren Psychologie geläufiger Gedanke, obwohl er, näher betrachtet, Konsequenzen in sich schloss, die gerade der alten Theorie des Begehrungsvermögens unbequem werden mussten. Unter den neueren hat insbesondere Daub diesen Punkt eingehender betrachtet (a. a. O. S. 352).

Anmerkung 2. Der Appetit, den der Anblick einer Lieblingsspeise einflösst, vermehrt bei Indigestion den Ekel. Der Konflikt der Begehrungen insbesondere der sinnlichen und höheren, war ein Thema, das ausführlich zu behandeln im besonderen Interesse der Psychologie der Kant'schen Schule gelegen war (vergl. E. Schmidt, Jakob u. a.).

Anmerkung 3. Die Verallgemeinerung, welche die Begehrung in ihrem Begehrten erfährt und welche man bisweilen durch die Unterscheidung der Begierde von der Begehrung auszudrücken versucht hat, würde man ganz falsch auffassen, wenn man sie als einen Übergang von der Begehrung der Empfindung zu der Begehrung des Begriffes bezeichnen würde. In der Begierde wird nicht als Begriff begehrt, was in der Begehrung als Empfindung begehrt wurde, sondern die Begierde begehrt als einzelne Empfindung, was die Begehrung in und durch einen Komplex von Empfindungen begehrte, und insofern kann man allerdings sagen, die Begierde begehrt als konkrete Empfindung, was der Begriff des Begehrten als Abstraktum bezeichnet. Den Begriff der Sättigung begehrt der Hungrige nicht, denn diesen kann er allenfalls ganz klar haben während seines Hungers, sondern er begehrt in dem Empfindungskomplexe einer Wahrnehmung jene einzelne Empfindung, die auf den Gegenstand der Wahrnehmung bezogen unter den Eigenschaftsbegriff des Sättigens fallen würde.

Von welcher einzelnen Empfindung abstrahiert, an welcher festgehalten werden müsse, das lernt die Begehrung an der Befriedigung, und insofern hat es seine Richtigkeit damit, dass das Begehren sich seine eigenen Begriffe konstruiere. Häufige Befriedigung verflacht die Begehrungen; wer erst einen bestimmten Wein zu trinken begehrete, kann sich später mit jedem Weine, zuletzt mit Spirituosen überhaupt zufrieden geben. In der Begierde wird die Begehrung genügsam, denn sie lernt vorlieb nehmen; aber diese Genügsamkeit ist nur eine scheinbare, denn die Begierde giebt nur auf, was ihre Befriedigung verzögert, oder wofür sie den Sinn bereits verloren hat. Statt die Genügsamkeit der Begierde zu preisen, thäte man besser, vor der Erhöhung der Gefahr zu warnen, die in der Ausbildung unerlaubter Begehrungen zu Begierden gelegen ist. Das Begehren, einen bestimmten Diebstahl zu begehen, ist leichter zu unterdrücken, als die Begierde, überhaupt zu stehlen, oder gar die, auf unerlaubtem Wege sich zu bereichern. Diese Bemerkung machte schon Cochius (a. a. O. S. 102); die damit zusammenhängende Frage, ob wir jedesmal etwas ganz Determiniertes, Einzelnes, oder nur ein Allgemeines begehren, beschäftigte bereits Plato (Resp. IV, 13 et seq.), den die Frage nach dem Wesen des höchsten Gutes überhaupt mit den meisten Punkten dieses Paragraphen in Berührung brachte.

§ 146. Trieb und Instinkt.

Am Schlusse dieses Hauptstückes angelangt, wollen wir noch einmal auf einen jener Begriffe zurückgreifen, die wir bei dem Beginne desselben festgestellt haben, teils um ihn entgegengesetzten Auffassungen gegenüber zu rechtfertigen, teils um ihn einer seiner wichtigsten Determinationen zuzuführen. Wir haben den Trieb als jene Kraft kennen gelernt, welche der Vorstellung des Begehrten ihre Bewegungstendenz verleiht und sie dadurch zur begehrten Vorstellung erhebt (§ 141). Bei der Dunkelheit des Triebes im Gegensatze zu der Klarheit der begehrten Vorstellung (§ 142) lag es für die ältere Psychologie nahe, den Trieb dem Vorstellungsvermögen ab und dem Begehrungsvermögen derart zuzusprechen, dass beide geradezu als identisch zusammenfielen. Hierbei zeigte sich aber wieder — von der Unhaltbarkeit der Bezeichnung des Triebes als ruhendes Vermögen abgesehen — die besondere Schwierigkeit, die Beziehung zwischen den bestimmten Vorstellungen und den bestimmten Trieben ausfindig zu machen. Die ältere Psychologie entledigte sich dieser Aufgabe ganz in ihrer abstrakten, schematischen Weise; jede Vorstellung regt den Trieb an, die *sub specie boni* vorgestellt wird (§ 142), und der Trieb nach Glückseligkeit bezeichnet die natürliche Richtung des gesamten Begehrungsvermögens. Es bedurfte nunmehr bloss der beliebten Amphibolie im Begriffe der Natur, um der psychologischen Fiktion auch ihre Rolle in der Ethik zu sichern; es ist bekannt, wie wenig Mühe es Kant gekostet hat, sie von dort aus auf immer zu vertreiben. Aber auch auf rein psychologischem Gebiete ist die Annahme des Glückseligkeitstriebes als Grundtrieb längst unhaltbar

geworden; wir haben § 143 gezeigt, dass die Subsumierung eines Begehrten unter die Kategorie des Guten für sich allein nicht die Triebfeder seines Begehrens abzugeben im stande sei, und manche Erscheinung, der wir seither begegneten, hat uns in dieser Behauptung bestärkt (§ 144 Anm. 3). Glückseligkeit ist ein Abstraktum, das schon darum die Begehrungen nicht veranlassen kann, weil die meisten von ihm gar nichts wissen und diejenigen, die von ihm wissen, stets geneigt sind, die Glückseligkeit dem einzelnen Genuss zu opfern. So kehrte denn die Frage an die Psychologie ungelöst zurück: was prästabiliert die Harmonie zwischen einer bestimmten Thätigkeit des Begehrungs- und des Vorstellungs-(Erkenntnis-)Vermögens? Der nächste Versuch, nicht sie zu lösen, sondern sich ihr zu entziehen, bestand darin, dass man die Identifizierung von Begehrungsvermögen und Trieb wieder fallen liess und diesen als inneren Grund der Wirksamkeit des Begehrungsvermögens entweder demselben unterschob, oder zwischen Begehrungs- und Vorstellungsvermögen unbestimmt schweben liess. Für uns hat diese leidige Modifikation des Triebbegriffes bloss die Bedeutung, dass sie uns jener Auffassung zuführt, die den Trieb als Grundthätigkeit der Seele mit dem Bewusstsein mehr oder weniger identifiziert. Will man bei dieser Auffassung noch an dem Substanzbegriffe der Seele festhalten, dann stellen sich nicht nur die § 10 und § 12 geltend gemachten Bedenken, sondern auch alle jene Schwierigkeiten ein, in die sich die Ableitung des wirklichen Vorstellens aus einem ursprünglichen Streben, statt des Strebens aus erworbenen Vorstellungen, verwickelt. Entscheidet man sich aber für die dynamische Fassung des Seelenbegriffes, so bedarf die Triebkraft, welche auf diesem Standpunkte die Seele nicht sowohl hat, als vielmehr ist, zur Herstellung der einzelnen Phänomene eines polaren Korrelates, das ihr denn auch gewöhnlich in der Annahme des Sinnes als der Sinnkraft geboten wird. Dies war namentlich in jenen dualistisch gefärbten Systemen der Fall, die unmittelbar aus Kants Schule hervorgingen und in denen der Sinn, wenn auch uneingestanden, jene Richtung der Seelenthätigkeit bezeichnet, die als Receptivität vom Leibe gegen die Seele hin wirkt. Der dynamische Spiritualismus ist dieser Rücksichtnahme entbunden, denn sein Seelenbegriff trägt den Charakter des Triebes von vornherein an sich und findet gerade in der Form des Instinktes ein weites und ergiebiges Feld äusserer Bethätigung. Im idealistischen Monismus endlich vertauscht der allgemeine Triebbegriff seine psychologische Stellung mit einer rein metaphysischen, freilich aber nur, um mit der dialektischen Ausgestaltung derselben neben seiner allgemeinen auch eine besondere

Bedeutung in den einzelnen Entwickelungsstufen des Geistes zu gewinnen. In der Entwickelungsreihe des Geistes in seinem Aussersich fällt diese besondere Bedeutung dem Instinkte, in der Entwickelung des subjektiven Geistes der unmittelbaren Willensdetermination zu. Ohne auf die letztere Bestimmung weiter einzugehen — die, insofern sie den Trieb aus dem Gefühle des Mangels seinen Ursprung nehmen und durch die Richtung auf eine Vorstellung sich zum Begehren erheben lässt, in manchen Punkten mit unserer Darstellung übereinstimmt —, wollen wir die Erwähnung der instinktiven Form des Triebes dazu benutzen, uns dem zweiten Gegenstande dieses Paragraphen zuzuwenden.[1])

Unter dem Instinkte verstehen wir nämlich jene organische Präformation, infolge deren ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittelung einer klar vortretenden Vorstellung (§ 47) in konstanter Weise umsetzt. Dieser Definition liegt die bekannte Thatsache zu Grunde, dass bestimmte gefühlartige Erregungen, die in organischen Vorgängen ihren Grund haben, Bewegungskomplexe unmittelbar auslösen, denen im allgemeinen ein gewisser Schein von Zweckmässigkeit nicht abgesprochen werden kann. Diese Bewegungen als blosse Reflexbewegungen aufzufassen, geht füglich nicht an, ohne den § 46 aufgestellten Begriff der Reflexbewegung ungebührlich zu erweitern; an einen Ursprung aus Willensakten aber ist offenbar gar nicht und an den aus klaren Vorstellungen schon darum nicht zu denken, weil ihre häufigsten Erregungsquellen gerade im Gebiete der dunkelsten Sinne gelegen sind. Unter diesen Umständen erübrigt somit nichts, als die Erscheinungen des Instinktes jener weiten Klasse von Bewegungen beizuzählen, die wir § 47 als Bewegungen infolge einer Gefühlsemotion charakterisiert haben, wofür auch der Umstand spricht, dass selbst da, wo die Bewegung von einer klaren Vorstellung ihren Ausgang nimmt, doch niemals die Vorstellung selbst den motorischen Reiz bildet, sondern der Weg zu der Bewegung immer nur durch das Medium einer affektartigen Erregung hindurchführt. Dass wir das Gefühl hier näher als Trieb bestimmen, kann keinem Anstande unterliegen, da die wachsende Unlust ihre Lösung in den successiven Rückwirkungen findet, welche von der vollzogenen Bewegung unmittelbar oder mittelbar ausgehen. An sich genommen ist dieser Trieb noch keine Begehrung, weil ihm die Richtung auf eine bestimmte Vorstellung abgeht, er wird aber zur Begehrung, indem eine mehr oder weniger klare Vorstellung durch die Reproduktionen, die sie veranlasst, ihn auf sich leitet. Der instinktive Trieb ist jedesmal dunkel, weil er sich stets aus Organ-

empfindungen zusammensetzt, die Begehrung aber, in der er sich äussert, ist es nicht, weil sie bereits die Beziehung auf die erregende Anschauung oder Wahrnehmung an sich trägt und den Trieb in eine bestimmte Bahn lenkt, die ihn möglicherweise selbst zum Irrtriebe alienieren kann (§ 142 Anm. 5). Gleichwohl behält auch in diesen Fällen die Umsetzung der erregenden Vorstellung in die Bewegung den instinktiven Charakter bei, weil die Vorstellung nicht durch associierte Muskelempfindungen, sondern durch das affektartige Gefühl des ihr entgegenkommenden Triebes die Bewegung in einer Weise hervorruft, die wieder die Resonanz einer somatischen Präformation zur Voraussetzung hat. Die Natur bedient sich im Instinkte, der psychischen Entwickelung vorhergreifend, gleichsam eines abgekürzten Verfahrens, indem sie das Gefühl durch Einrichtungen des Organismus vorausbestimmt, das sodann wieder seinen Reflex in somatischen Erregungen findet, wobei eben der psychischen Beschaffenheit dieses Reflexes wegen der modifizierende Einfluss von Vorstellungen nicht absolut ausgeschlossen erscheint. Der ganze Vorgang reduziert sich somit darauf, dass die beiden Endglieder der Veränderungsreihe, der somatische Reiz und die Bewegung, einander dadurch nahe gerückt und in ein gesichertes Kausalverhältnis gebracht werden, dass das Gefühl, in dem jener seine konstante Wirkung findet, dieser zur konstanten Ursache wird. Diese gegenseitige Anpassung von Gefühl und organischer Eigentümlichkeit eliminiert den psychischen Einfluss bis auf ein Minimum, und selbst dieses Minimum erscheint um so enger umgrenzt, je tiefer wir in der Entwickelungsreihe der Organismen und vielleicht selbst der Rangordnung der Instinkte in entwickelteren Organismen herabsteigen. Auf den niedrigsten Stufen des tierischen Seelenlebens begegnen Gefühl und organische Erregbarkeit einander in so fein zugespitzter Weise, dass der Seele fast nur die Aufgabe zufällt, den Reflex jenes auf diese zu besorgen; ist die Seele des Menschen der Parasit seines Leibes, so ist die Seele des Tieres die blinde Dienerin seines Leibes. Eben darum kommt auch der Schein von Zweckmässigkeit in dem ganzen Prozesse lediglich auf Rechnung der somatischen Präformation, und da ist es sehr wohl denkbar, dass eine oft unmerkbare Modifikation der körperlichen Erregung genügt, um das Gefühl und dadurch auch die Bewegung auffällig zu alterieren. Wir haben einen analogen Fall schon bei der Entstehung der Sprache kennen gelernt (§ 48), wie denn von dem hier Gesagten aus neues Licht auf die bekannte Behauptung zurückfällt: die Sprache sei der Instinkt des Menschen. Im übrigen ist der Unterschied bemerkenswert, der bezüglich der Instinktbewegungen dieser Klasse zwischen

dem Menschen und dem Tiere besteht. Die Gefühle des Menschen entladen sich in, sozusagen, kontemplativen, resultatlosen Äusserungen, die des Tieres fast durchaus in praktisch zugespitzten; wo der Mensch errötet oder erblasst, lacht oder weint, schreitet das Tier zu ganz bestimmten Bewegungen, und eben desshalb bleibt auch die Sprache des Tieres blosses Rudiment. Auf diese körperliche Vorherbestimmung der Bewegung weist schon die unveränderte Fortdauer der Instinktthätigkeit bei feststehendem Typus der Organisation, sowie der Wechsel jener bei Umgestaltung dieses hin; mag sich letztere durch Metamorphosen von innen aus, oder durch lange fortgesetzte Einwirkung von aussen her vollziehen. Ein Teil der Dunkelheiten, an denen dieses Gebiet so reich ist, fällt schon weg, wenn man die Bedeutung in Betracht zieht, die der Körperempfindung im tierischen Leben zukommt und durch die es möglich wird, dass komplizierte Bewegungen, die bei dem Menschen eine gliederreiche Fernwirkung klarer Gesichts- und Gehörempfindungen voraussetzen, bei dem Tiere aus Modifikationen der Gemeinempfindung unmittelbar hervorgehen. Schwieriger aber ist jene Dunkelheit zu entfernen, die aus der Verbindung der Instinktbewegungen dieser Klasse mit jenen der anderen, mit Reflexbewegungen und selbst mit gewissen Ansätzen zu Handlungen entspringt und die selbstverständlich in dem Masse wächst, als wir in der Stufenleiter der Organismen emporsteigen. Wie nämlich bereits erwähnt worden ist, bleibt bei aller Determiniertheit der Bewegung durch den Gefühlsimpuls doch immer noch dem modifizierenden Einflusse der Zeit, des Ortes, des Stoffes, der Thätigkeit u. s. w. ein gewisser Spielraum offen, in den Beobachtungen, Erfahrungen, Nachahmungen, Gewohnheiten, Überlegungen und sogar eine Art von absichtlicher Einübung bestimmend eingreifen. Im allgemeinen lässt sich wohl sagen: wo viel Instinkt, da ist wenig Denken, schon weil die Unruhe des Triebes dem Denken Abbruch leistet; andererseits aber lässt sich doch auch nicht verkennen, dass, wo der instinktive Trieb sich zur Begehrung erhebt, die Fixierung der begehrten Vorstellung auf höheren Klarheitsgraden jenes Denken einzuleiten vermag, das die Begehrung für sich in Anspruch nimmt (§ 142). Bei dem Tiere ist im ganzen die Modifizirbarkeit der Äusserung des Instinktes doch immer auf engere Grenzen beschränkt, daher sein Instinkt immer eine gewisse Blindheit und Rücksichtslosigkeit behält, die ihn sogar mit der scheinbaren Absicht der Natur in Konflikt versetzen kann. Das menschliche Seelenleben bleibt von dieser Beunruhigung und Beschränkung weit freier, denn nicht nur, dass die Instinkte des Menschen viel enger begrenzt sind, sie treten auch innerhalb ihrer Sphäre mit geringerer

Vehemenz auf. Der erste Umstand erhält seine volle Bedeutung durch seine Verbindung mit der erweiterten und gleichmässigeren Empfänglichkeit des Menschen für äussere Eindrücke (§ 44), der andere zeigt sich darin, dass der Mensch auch innerhalb seines Instinktlebens teleologischen und ästhetischen Interessen Rechnung zu tragen vermag; das Tier spielt nur, wenn und wo sein Instinkt schweigt, der Mensch spielt selbst mit jenen Befriedigungen, zu denen ihn seine Instinkte antreiben.[2])

Anmerkung 1. Identifizierungen von Trieb- und Begehrungsvermögen waren in der vorkantischen Psychologie sehr gewöhnlich, wiederholen sich aber auch noch in der neueren (vergl. z. B. Scheidler, a. a. O. § 85, und Lichtenfels, a. a. O. §§ 90 und 92). Kant selbst brachte in dieses einfache Verhältnis insofern eine Modifikation, als er in seiner Anthropologie den Trieb als den mit Beständigkeit vorhandenen Grund gewisser Äusserungen des Begehrungsvermögen definierte und dadurch den Trieb in eine selbständigere Stellung brachte. In diesem Sinne bezeichnete auch E. Schmid den Trieb im Gegensatze zum Begehrungsvermögen, als die Begehrungskraft, d. h. als die innere fortdauernde Bedingung des wirklichen Begehrens (a. a. O. S. 385, vergl. auch Jakob). In der dualistischen Popularpsychologie der nachkantischen Periode verwandelte sich mit Hinneigung zu der dynamischen Fassung des Seelenbegriffes der alte Gegensatz von Vorstellungs- und Begehrungsvermögen in den von Sinn und Trieb, wie bei F. A. Carus (Ps. I, S. 293) und Weisse (a. a. O. S. 32), bei letzterem in Analogie zu dem Antagonismus zwischen Attraktiv- und Expansivkraft in der Natur und mit der Behauptung des Primates für den Trieb (S. 334). Die absolute Bedeutung des Triebes beginnt mit J. G. Fichte, dem die reine Thätigkeit des Ich unendlich in der Bestimmung des Nichtich und von aller Kausalität frei, dadurch zum Triebe wird, dass ihr das Nichtich gleichfalls unendlich und ohne Kausalität entgegenstrebt, so dass der Trieb als das Streben nach Kausalität hervortritt, das selbst keine Kausalität hat. Auf eine gleich absolute, wenn auch dem Inhalte nach wesentlich verschiedene Auffassung des Triebes geht H. Jacobis Bezeichnung desselben hin: als das „allein aus der Quelle Wissende, als Geist der Vorsehung, ja als Gottesgeist selbst“ (Von den göttlichen Dingen, W. W. III, S. 214). Die in der neueren Psychologie häufig auftauchenden Charakterisierungen des Ich durch den Trieb, Ich zu sein (z. B. Umbreit, a. a. O. S. 80), weisen auf einen uns bekannten Punkt zurück. Die Identitätslehre griff auf die beiden Sätze der Spinozistischen Ethik zurück: *unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur; conatus quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam* (l. c. III, 6 et 7), über deren psychologische Verwertung man unter den Älteren Plattner vergleichen kann (N. Anthr. § 603 ff.). In diesem Sinne wurde der Trieb zu der teleologischen Idee des individuellen Organismus in ihrer Bethätigung, zu der inneren Entelechie dessen erhoben, was in seiner Äusserlichkeit den Organismus ausmacht (vergl. Grube, a. a. O. S. 5, dann 25 und 57). Fällt auf diese Weise der Trieb einerseits mit der Seele selbst, andererseits mit dem Instinkte zusammen, so füllt er in der Hegel'schen Psychologie als Trieb im allgemeinen, d. h. als die „zur Selbstentfaltung strebende Natur des lebendigen Subjektes“ (Rosenkranz, a. a. O. S. 339), die ganze Psychologie aus, findet aber als jene besondere Entwickelung, in der der Wille bestrebt ist, sich durch Negation des Reizes zu affirmieren, seine

Stelle im praktischen Gefühle, zwischen der Unlust des Mangels, aus der er hervorgeht, und dem Begehren, in das er übergeht (Erdmann, Grundr. § 132; vergl. auch Schaller, Streben des Selbstgefühles, den ihm widersprechenden Zustand aufzuheben, a. a. O. I, S. 266, vergleiche 269). Neben dieser Auffassung hat sich in der neueren Psychologie eine zweite herausgebildet, die, ob sie gleich mit dem absoluten Standpunkte auch die Entwickelung des Triebes aus dem Ich fallen lässt, doch darin an J. G. Fichte anknüpft, dass sie im Triebe die eigentliche psychische Grundkraft erblickt. Dies ist in entfernterer Weise schon bei Fischer der Fall, der den Trieb als die absolute Identität und Indifferenz von Wollen und Bewusstsein definiert (a. a. O. § 171 ff.), tritt aber deutlicher bei Fortlage, Ulrici und besonders bei I. H. Fichte hervor. Bei Fortlage nimmt der Begriff des Triebes geradezu die Stelle des Fundamentalbegriffes der ganzen Psychologie ein, über den die innere Beobachtung, der das Selbst immer nur als Trieb erscheint, niemals herauskommt (a. a. O. Vorr. S. XI), infolgedessen Fortlage zu einer Ableitung des Bewusstseins aus der Hemmung des Triebes (ebenda I, S. 97) und dadurch zu einer Auffassung gelangt, die geradezu als das Gegenstück zu der unserigen bezeichnet werden muss. Dieser Theorie geschah bereits zweilmal, § 25 Anm. und § 110 Anm., ausführlich Erwähnung. An letzterer Stelle wurde mit ihr auch Ulricis Genesis des Bewusstseins in Verbindung gebracht. I. H. Fichtes Darstellung des Triebes hat für uns hier ein ganz besonderes Interesse. Fichte stimmt mit Ulrici nämlich nicht bloss in der Begründung des Bewusstseins durch die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (Psych. 91 und 262), sondern auch in der Auffassung der Seele als Triebwesen (ebenda S. 174) überein, geht jedoch bei der Durchführung des Entwickelungsprozesses selbst von einem tieferen Ausgangspunkte aus. Indem Fichte nämlich das Bewusstsein als „jene innere Erleuchtung vorhandener Zustände“ nimmt, durch welche diese erst für das sie besitzende Wesen zu existieren anfangen (S. 81), ergiebt sich ihm als unmittelbare Folgerung, dass das Bewusstsein nicht produktiv, sondern selbst nur Produkt des Geistes durch seine eigene That sein könne (S. 82 ff.). Die weitere Frage nach dem „in der Seele als apriorischer Besitz schlummernden, Bewusstsein erzeugenden Vermögen“ (S. 84) lässt ihn die doppelte Bedingtheit des Bewusstseins erkennen: einerseits durch den der Seele *a priori* immanenten Trieb, und andererseits durch den empirisch gegebenen sinnlichen Organismus (S. 97). Von diesen beiden Momenten gilt nun das erste, der „der Dunkelregion des Geistes“ angehörige Trieb, insofern als die eigentliche Bewusstseinsquelle, als „ihm bereits die dunkle Spürung des ihn Ergänzenden“ innewohnt, die sogleich „zur Klarheit aufleuchtet, sobald der Trieb in sich gesteigert, befriedigt wird durch das Einswerden mit seinem Ergänzenden“ (S. 87). so dass der Menschengeist alle künftigen Entwickelungsstadien seines Bewusstseins schon im Triebe vorgebildet besitzt (S. 93). Ohne den Fortschritt zu verkennen, der in dieser Theorie unleugbar enthalten ist, und ohne auf die principielle Frage nach dem Wesen des Bewusstseins zurückzugreifen, müssen wir doch bemerken, dass es derselben nicht gelungen ist, weder zu einem exakten Abschlusse nach innen, noch zu einer widerspruchfreien Ausführung nach aussen zu gelangen. Denn was soll, und wessen soll jene dunkle, dem Triebe immanente Spürung nach seinem Ergänzenden sein? Ist sie schon Bewusstsein, oder auch nur ein Differenziale von Bewusstsein, dann dreht sich die ganze Erklärung offenbar im Kreise herum; ist sie aber ein Unbewusstes, dann ist schwer zu begreifen, wie die blosse Steigerung des Unbewussten Bewusstsein ergeben solle, abgesehen

davon, dass die Befriedigung doch füglich nicht als Steigerung des Triebes im Momente der Befriedigung gelten kann. Die dunkle Spürung im Triebe ist doch eine Spürung in der Seele, weiss die Seele schon von ihr, dann ist sie ihr nicht mehr dunkel, erfährt aber die Seele von ihr erst infolge der Erhellung durch das Objektive, dann ist dieses oder vielmehr die diesem zu Grunde liegende Kraft die eigentliche Bewusstseinsquelle; ist das Vorstellen ein Bewusstseinsprozess (S. 391), dann kann der Trieb nicht zugleich „dunkles Vorstellen“ sein (S. 176), sondern Trieb und Vorstellen liegen absolut auseinander. In der anderen Beziehung wollen wir nur hervorheben, dass die „Verwirklichungskraft“, die den Spürungen des Triebes beigelegt wird, weit von jenem Begriffe des Seelenvermögens absteht, den Fichte selbst als den allein statthaften bezeichnet (S. 226, vergl. § 4 Anm.), und dass weiterhin, wenn im Bewusstsein nur das Innewerden des Geistes von dem Verhältnisse zwischen Trieb und Objektivem enthalten sein soll (S. 177), nicht nur dem Gefühle die Ursprünglichkeit des Bewusstseins nicht abgesprochen werden kann (S. 219 ff.), sondern gerade alles Bewusstsein als Bewusstsein des Gefühles bezeichnet werden muss. Zur Beurteilung der älteren Ansichten vergl. Stiedenroth, a. a. O. II, S. 183.

Anmerkung 2. Sehr richtig bemerkte Burdach, dass Instinkte da besonders mächtig auftreten, wo einzelne Sinne sich durch besondere Schärfe auszeichnen, während mit einer gleichmässigen Entwickelung der Sinne meistens erhöhte Verstandesthätigkeit verbunden ist (Bl. I, S. 208), womit wohl auch zusammenhängt, dass bei dem Menschen mit dem Fortschritte der Civilisation ein Zurücktreten der Instinkte verbunden ist. Bei der Abmessung des Tierinstinktes ist, wie schon Bonnet hervorgehoben hat, vor allem davor zu warnen, das, was bei dem Menschen Folge der Überlegung ist, auch beim Tiere dafür zu nehmen, wie z. B. das Totstellen mancher kleineren Käfer (z. B. des *Anobium pertinax*) keine List, sondern lediglich Starrkrampf ist (C. G. Carus, vergl. Ps. S. 100). Der einfachste Fall der Instinktthätigkeit ist dort, wo sich der Trieb aus solchen Körperempfindungen ansammelt, die ihren Grund lediglich in Vorgängen innerhalb des Organismus selbst haben, und wo somit die äussere Anregung ganz fehlt oder auf ein schwer zu bestimmendes Minimum reduziert erscheint. Instinktbewegungen dieser Art charakterisieren sich meistens durch eine gewisse Unruhe, Hast, innere Erregtheit und Rücksichtslosigkeit in ihrer Äusserung und sind besonders häufig auf jener untersten Stufe der Organisation, bei der die Hirnfunktion gegen die der Ganglien zurücktritt. Zu ihnen gehören die meisten Erscheinungen der periodischen Triebe des Geschlechtslebens, des Winterschlafes, der Wanderungen, die, mindestens fragmentarisch, selbst da vorkommen, wo die erregende Veranlassung in der Umgebung fehlt. Die Weinbergschnecke verschliesst ihr Gehäuse zum Winterschlafe auch bei warmer Witterung und reichlicher Nahrung, Wandervögel flattern zur Zugzeit im warmen Zimmer unruhig herum u. s. w. Rein innerlich erregte Umstimmungen der Gemeinempfindung mögen auch z. B. die Ameisenmutter dazu antreiben, nach Beendigung des Befruchtungsprozesses sich die Flügel abzubeissen, die ihr bei dem darauf folgenden Verpflegungsgeschäfte unter der Erde hinderlich würden. Mit der anatomisch und physiologisch bedingten Modifikation der Erregung modifiziert sich auch die Äusserung: die Larve des männlichen Hirschkäfers beisst das Loch im Holze für ihre Metamorphose noch einmal so gross als die des weiblichen, um den Hörnern des männlichen Käfers Raum zu bereiten. Bei Instinkten einer zweiten Gruppe stammt die Anregung zwar von aussen her, erhebt sich jedoch nicht zu der Form einer klaren bestimmten Vor-

stellung, so dass es bisweilen zweifelhaft erscheinen kann, ob sie bloss einen schon vorhandenen Trieb weckt oder einen selbständigen Trieb begründet. Dies gilt namentlich von jenen äusseren Erregungen, die in Form von Körperempfindungen vor sich gehen und die lebhaft an die geheimnisvollen Anziehungen und Abstossungen erinnern, denen wir bei Hellsehenden begegnen (§ 43 Anm. 2). Schnepfen und andere Vögel finden mit ihren Schnäbeln die Stellen im Schlamm und Rasen genau heraus, in denen sich Würmer befinden, und verzehren sie, ohne sie gesehen zu haben. Der Maulwurf gräbt im Düngerhaufen gerade dort hin, wo sich die meisten Regenwürmer befinden; der Bär entdeckt die Maus, der Jaguar das Schildkrötenei unter der Erde. Die Mauerwespe mauert zuerst zu ihren Eiern nur solche Raupen ein, die, weil der Verpuppung nahe, längere Zeit ohne Nahrung bestehen können. Affen kennen im Naturzustande genau die ihnen gefährlichen Früchte und werfen sie, ohne sie zu kosten, mit Abscheu weg. Viele Tiere (wie z. B. selbst der Hund) suchen sich in Krankheitsfällen ihre Heilmittel richtig aus. Ameisen desselben Haufens nehmen einander nach monatelanger Trennung gastlich auf u. s. w. Tiere, die unter der Erde wohnen, richten sich als „umgekehrte Rhabdomanten" in ihren Instinktthätigkeiten genau nach der Temperatur und den Witterungsverhältnissen oberhalb der Erde (s. mehr Beispiele bei Burdach, Bd. I, S. 120 ff.). Die Bienen töten die königlichen Larven, wenn die Witterung zum Schwärmen anhaltend ungünstig ist. In der Wirkungsweise solcher Körperempfindungen liegt die Erklärung des scheinbar ahnungsvollen Blickes mancher Tiere in die Zukunft (die Todes-, Witterungs-, Erdbeben-Ansagen mancher Tiere: eine Biberkolonie ahnte eine plötzlich einbrechende Kälte schon zwölf Stunden vorher und traf demgemäss ihre Vorkehrungen, C. G. Carus, vergl. Ps. S. 239). Geruchempfindungen, die hierbei überhaupt von Körperempfindungen schwer zu unterscheiden sind, scheinen Ähnliches bezüglich der Raumferne zu leisten. Auf dem Einflusse von Empfindungen dieser beiden Klassen beruhen ohne Zweifel auch die ebenso seltsamen, als mannigfaltigen Sympathien der Tiere unter einander; bald innerhalb derselben Klasse oder Familie (wie bei Mäusen, Ratten, Ameisen), bald innerhalb ganz verschiedener (der Hai und der Lootsenfisch, *Naucrates ductor*), bald ganz allgemein, bald individualisiert, und zwar in letzterem Falle selbst, ohne dass eine gegenseitige Angewöhnung vorangegangen wäre. In derselben Weise ist endlich wohl auch das Sichfinden der Geschlechter bei solchen Tierklassen zu erklären, bei denen dieselben körperlich auffallend divergieren. In je innigerem Zusammenhange die äussere Erregung mit dem Triebe steht, d. h. je ausschliesslicher sich der Trieb aus jenen Körperempfindungen zusammensetzt, welche die Einwirkung eines bestimmten äusseren Objektes veranlasst, um so determinierter erscheint auch im allgemeinen die Äusserung des Instinktes; wo hingegen eine Wahrnehmung (oder Empfindung) den schon vorhandenen Trieb bloss weckt und auf sich lenkt, ist der Äusserungsweise desselben ein freierer Spielraum gesteckt. Dies ist namentlich bei jener dritten Klasse von Instinktthätigkeiten der Fall, die von Gesichts- oder Gehörempfindungen ausgehen, und bei denen sich der Anschein einstellt, als folgte das Tier bei seiner Entscheidung einer reflektierenden Vergleichung oder Prüfung der äusseren Objekte. Die Papierwespe verwendet zum Bau ihres Nestes eine aus Holzspänen und Wasser bereitete papierähnliche Masse, findet sie aber Papier vor, so benutzt sie es sogleich. Der Sperling, der gleich allen nestbauenden Vögeln zum Nestbau durch den Reiz bestimmt wird, der von dem Reifen der Eier im Eierstocke ausgeht — baut sein Nest an verschiedenen Orten aus verschiedenen Stoffen; in England sah man Schwalben

sich ihr Nest aus Eisenspänen bereiten, Dohlen benutzen ebendaselbst statt der Türme verlassene Kaninchenhöhlen zur Wohnung. Eben darum sind auch im Gebiete dieser Instinkterscheinungen Täuschungen nichts Seltenes; die Aasfliege *(musca vomitoria)* lässt sich durch den Geruch der Aasblume *(arum dracunculus)* verleiten, ihre Eier statt auf das Aas, auf die Blüten der Blume zu legen; der junge Schlangengeier stampft mit seinen starken Beinen nicht bloss auf Schlangen, sondern auch auf weggeworfenes Gedärm (Flemming, a. a. O. II, S. 80); ein Reiherpaar bebrütete in seinem Neste statt der nichtgelegten Eier die Kieselsteine des Nestbodens (Carus, a. a. O. S. 475). Enttäuschungen, die bei solchen Gelegenheiten zum Vorschein kommen, wirken bei späteren Veranlassungen auf die Äusserung des Triebes ebenso beschränkend, als Erfahrungen aus zufälligen Verschmelzungen erweiternd wirken können. In gleicher Weise vermögen auch Erfahrungen, die ausserhalb der Sphäre der instinktiven Thätigkeit erworben wurden, Triebe zu begründen, die sodann auf die instinktiven Triebe modifizierend, ja selbst geradezu hemmend einwirken und an Beharrlichkeit jener der Instinkte ziemlich nahe kommen. Es ist bekannt, dass ältere Tiere bei Befriedigung ihrer Instinktbegehrungen mit grösserer Behutsamkeit und Geschicklichkeit zu Werke gehen, als jüngere, ja sich selbst zu einer gewissen Beherrschung des Instinkttriebes erheben. Die früher nicht scheuen Robben lernten den Menschen fliehen, manche Bienenkolonien geben das Honigsammeln auf und werden Räuber, auch ist es bekannt, dass man ihnen das Schwärmen abgewöhnen kann, wenn man ihren Korb nach Bedürfnis vergrössert. Von dem *Nestor notabilis* wurde in neuester Zeit berichtet, dass er, seit ihm infolge europäischer Ansiedelungen die Möglichkeit des Fleischgenusses geboten wurde, aus einem friedlichen fruchtessenden Vogel ein blutdürstiger Fleischesser geworden ist. Ameisen bauen in Gegenden, wo sie Überschwemmungen ausgesetzt sind, auf Bäumen. Vögel, die in unseren Gegenden das Erkalten ihrer bebrüteten Eier nicht befürchten, bedecken sie in den kalten Polargegenden mit Federn; der Strauss brütet in den heissen Wüsten Nigritiens seine Eier gar nicht, am Senegal nur des Nachts, am Vorgebirge der guten Hoffnung verlässt er sie gar nicht. Lenz, der einmal einen vom Sturme umgeworfenen Bienenstock aufgehoben hatte, wurde nicht bloss von den Bienen dieses Stockes, die ihn missverständlich für den Urheber ihrer Kalamität hielten, sondern auch von allen später von dem Stocke ausgegangenen Schwärmen mit grossem Grimme verfolgt. Unter diesen Umständen ist es selbst nicht geradezu undenkbar, dass ein erworbener Trieb zum Instinkttriebe wird, indem es ihm gelingt, bei längerer Fortdauer sich eine somatische Basis zu bereiten, und dass auf diese Weise ganz neue Instinkte allmählich entstehen; das Erlöschen vorhandener Instinkte ist häufig beobachtet worden. Es wäre interessant, zu untersuchen, ob an unseren Haustieren durch die organischen Umgestaltungen, die sie im Laufe der Jahrhunderte durch ihre Zähmung erfahren haben, keine neuen Instinkte zum Vorschein gekommen sind; dass sie mancher ursprünglichen Instinkte verlustig geworden sind, unterliegt keinem Zweifel. Viele von ihnen haben den Nesterbau ganz verlernt; das Schaf hat unter der Pflege des Menschen fast alle seine natürlichen Instinkte eingebüsst; Kaninchen, die in ihren Behältern keine Löcher graben können, äussern in der nächsten Generation diesen Trieb auch im Freien nicht mehr. In Holland, wo man die neugeborenen Kälber sogleich von der Kuh entfernt und mit Milch auffüttert, haben die Kälber den Trieb des Saugens bereits ganz eingebüsst (Schröder van der Kalk, a. a. O. S. 82). Bienen, die man nach Südamerika gebracht hatte, sammelten in den ersten Jahren noch Honig

für den Winter, gaben dies aber später gänzlich auf (s. mehrere Beisp. dieser Art bei Burdach, Bd. I, S. 231 und 235). Bei der Abschätzung des modifizierenden Einflusses erworbener Erfahrungen auf die Äusserungsweise des Instinkttriebes ist sowohl vor der gänzlichen Negierung, als vor einer zu weiten Ausdehnung seines Gebietes zu warnen (Burdach teilt eine grössere Anzahl in beiden Beziehungen wertvoller Beobachtungen mit, Bd. I, S. 239 ff., S. 233 und 249, II, S. 84, vergl. auch I, S. 104—106). Leider stellen sich uns nach beiden Richtungen hin besondere Schwierigkeiten entgegen, da wir weder die Entwickelungsformen, zu denen sich bei dem Tiere an sich dunkle Empfindungen, wie namentlich Geruchempfindungen, erheben, noch den Umfang der stets dunkel bleibenden Körperempfindungen zu bestimmen vermögen. So fällt es überaus schwer, die Klasse von Empfindungen zu bezeichnen, welche unseren Zugvögeln die Richtung des Fluges auf der Wegreise nach dem Süden vorzeichnet. Erinnerungen an die auf der Herreise gemachten Erfahrungen allein können es nicht sein, weil der Zug häufig des Nachts und unter ganz anderen Umständen als zuvor unternommen wird. Aber ebensowenig vermögen dies die Wärmeempfindungen aus den wärmeren Strömungen in den höheren Luftschichten für sich allein zu leisten, weil der Zug den kälteren Alpen entgegen geht und manche kleinere Vogelarten tief an der Erde hinziehen. An Modifikationen der Gemeinempfindung aus rein innerlichen Vorgängen endlich ist bei diesen Wanderungen am wenigsten zu denken, weil sich dieselben bei Bestimmung der Richtung äusseren Einwirkungen anpassen und nicht, wie die Wanderzüge der Eingeweidewürmer, der Leminge, der Larven des Heerwurmes u. a. an einer bestimmten Richtung unverrückt festhalten. Andererseits sind es wieder weder Körper- noch Geruchempfindungen, was Bienen, namentlich wilde Stockbienen, ihren Stock aus bedeutender Entfernung in gerader Linie finden lässt, weil eine mittlerweile vorgenommene Umsetzung des Stockes auf das Einschlagen des Weges keinen Einfluss ausübt (s. interessante Details bei Schröder, a. a. O. S. 76).

Der Begriff des Instinktes entstand aus einer Konzession der alten dualistischen Psychologie an die ihre Begründung anstrebende Tierpsychologie. Die Absolutheit des dualistischen Seelenbegriffes einerseits, die Unmöglichkeit andererseits, an der mechanischen Auffassung des Tieres als Automat festzuhalten, drängten zu der Annahme eines mittleren zwischen Seele und Leib, für dessen nähere Bestimmung sich zunächst in der Lebenskraft (§§ 17 und 28) ein bequemer Anhaltspunkt darbot. Diese Stellung charakterisiert den älteren Instinktbegriff, wie er z. B. unter anderen bei Büffon vorkommt; neben ihm gehen vereinzelte materialistische Erklärungsweisen von meist höchst naiver Fassung einher (Winklers Hypothese der im Gehirn präformierten geometrischen Typen). Von tieferer Bedeutung ist schon Reids Zusammenstellung des Instinktes mit der Gewohnheit, deren Differenzpunkt lediglich in der Art des Ursprunges zu suchen sein solle (ohne Instinkt würde das Kind nicht das Mannesalter erreichen, ohne Gewohnheit bliebe der Mann ein Kind). Condillac definierte im Anschluss hieran den Instinkt als das Ich der Gewohnheit (*un moi d'habitude*), also als ein Gefühl, das gleichzeitig vergleicht, urteilt und erkennt (Traité des anim. 5). Mit der bestimmteren Ausgestaltung der Vermögenstheorie zur Zeit Kants fällt der Instinkt dem Begehrungsvermögen zu. Kant selbst erklärte den Instinkt ganz richtig als ein Gefühl des Bedürfnisses, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat (Relig. W. W. X, S. 31) und wies ihn als dem Gegenstande nach unbestimmte Begierde ebenfalls dem Begehrungsvermögen zu. Die

nachkant'sche Psychologie ergänzte die negative Bestimmung der Kant'schen Definition entweder durch die Hervorhebung des Gefühlsmomentes („Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das blosse Gefühl“, Jakob, a. a. O. § 223) oder der dem Instinkte innewohnenden Notwendigkeit bei Bestimmtsein durch ein Äusseres (E. Schmid, S. 351 und 386; Weisse, a. a. O. § 60). Mit der schärferen Betonung der Zweckmässigkeit, der „Vernunftähnlichkeit“ der Instinktäusserung und der Erhebung der subjektiven Vernunft zu der objektiven, beginnen jene tiefsinnigeren Auffassungen des Instinktes, an denen die Psychologie der naturphilosophischen Schule so reich war. Auch ihnen ist der Instinkt nur eine Funktion der Lebenskraft, oder genauer eine Specialisierung der allgemeinen Naturkraft, deren Zweckmassigkeit sie jedoch nicht als die allgemein kosmologische bezeichneten, sondern bestimmter aus der Umsetzung des Gattungsbegriffes in den unmittelbar wirkenden Zweckbegriff ableiteten. Dies ist, nachdem schon Schelling diesen Gedanken kurz angedeutet hatte (W. W. IV, 2, S. 455), der Standpunkt der beiden verdienstvollen Monographen Autenrieth und Burdach. Ersterer bringt den Instinkt, nachdem er dessen Äusserungen richtig von denen des übrigen Seelenlebens des Tieres geschieden hat, mit der Lebenskraft in Zusammenhang, „welche dieselbe bleibt, ob sie als bildendes Princip den körperlichen Stoff in die dauernden Formen des Organismus bringt, oder ob sie die gebildeten Organe zu vorübergehenden, unwillkürlichen Handlungen bringt“ (a. a. O. S. 258). Bestimmter noch leitete Burdach den Instinkt aus dem „dem Dasein des Individuums zu Grunde liegenden Begriffe ab, der sich im Gefühle offenbart, indem er teils durch Erregung von Unruhe die Unvollkommenheit seiner Erfüllung zu erkennen giebt, teils die zu einer vollständigen Verwirklichung führende Richtung der Selbstthätigkeit ahnen lässt“, was sodann zu den Bezeichnungen des Instinktes als „der Seele vernehmbaren Stimme des Lebensprincipes“ oder als „organische Selbsterhaltung in psychischer Form“ führt (Bd. I, S. 206—209, Anthr. § 238). An diese Auffassungsweise schliessen sich weiterhin auch an: Lindemann („Urleibtrieb, d. h. Vermögen, die Wesenheit des Urleibes darzuleben“, a. a. O. I, § 230), Ahrens („Perception der Beziehung zwischen einem Zustande des Leibes und einem Aussendinge“, a. a. O. I, p. 192), C. G. Carus (durch Unbewusstsein bedingte und auf Förderung des Ganzen gerichtete Handlung von der organischen Funktion nur dem Grade nach unterschieden, vergl. Ps. S. 60), Max Jacobi („Übergangsstufe zwischen Unorganischem und Geistigem“, a. a. O. S. 97), Schröder van der Kalk („Modifikation der zwischen Seele und Leib thätigen Lebenskraft“, a. a. O. S. 50), Schopenhauer („Fortsetzung der nach Endursachen wirkenden Natur“, Welt a. V. II, S. 347) u. a. Ihrem Grundgedanken nach setzt sie sich endlich auch in die Naturphilosophie der Hegel'schen Schule fort und führt in gewissem Sinne aus der rein psychologischen Auffassung des Instinktes heraus („bei dem Begreifen des tierischen Instinktes handelt es sich um nichts, als um die Einheit des Leibes mit der Seele und um die Einsicht, dass die besondere organische Struktur den ganzen Leib durchdringt und bis zum psychischen Leben hinaufreicht und dieses umfasst . . . . . die Fertigkeit des ganzen Leibes ist eine wesentliche Bestimmtheit der psychischen Natur. Das Tier, das fliegen, schwimmen kann, hat auch den Trieb zu fliegen. Die Schwimmfüsse sitzen im Grunde überall, sind Organe der Seele, die ihr eigentümliches Wesen in ihnen zur äusseren Wirklichkeit bringt“: Schaller, a. a. O. I, S. 167; vergl. auch Rosenkranz, a. a. O. S. 339, und Daub, der dem Instinkte als Fortsetzung der auch in Unorganischem wirkenden Gesetzmässigkeit

eine Mittelstellung zwischen dem Lebens- und Wissenstriebe einräumt, a. a. O. S. 110). Fassen wir diese Anschauungsweise, die einigermassen wieder an die alte Stellung des Instinktbegriffes erinnert, etwas näher ins Auge, so lässt sich dieselbe, wenn wir auch alle principiellen Kontroversen beiseite legen, doch den gegebenen Thatsachen gegenüber kaum festhalten. Denn der Bezeichnung des Instinktes als „selbsterhaltende Energie des Gattungsbegriffes" steht der Umstand entgegen, dass der Instinkt viele Tierklassen vor dem Genusse schädlicher Nahrungsstoffe nur sehr unvollständig schützt, dass Mäuse, Kaninchen, Eidechsen, Frösche, mit Schlangen zusammengesperrt, durchaus keine Unruhe verraten, obwohl sie zu der natürlichen Nahrung der letzteren gehören, und dass der Instinkt andererseits manche Tiere zu Thätigkeiten antreibt, über welche sie zu Grunde gehen (wie z. B. manche Raupen, wenn man ihr Gespinnst wiederholt zerstört, mit dessen Ausbesserung nicht ruhen, bis sie aus Erschöpfung den Tod finden). Auch mit dem Baue der Organe seiner äusseren Thätigkeit deckt sich der Instinkttrieb keineswegs so allgemein, als es nach dem Principe dieser Auffassungsweise der Fall sein müsste. Will man nämlich auch kein besonderes Gewicht darauf legen, dass manche Instinktthätigkeit sich früher einstellt, als das ihr dienende Organ (wie z. B. der junge Eber nicht die Zähne, die er bereits besitzt, sondern die noch unbewaffnete Backe zu seiner Verteidigung benutzt), so kann doch nicht geleugnet werden, dass dieselben Instinktäusserungen bei ganz verschiedener Struktur der Organe, verschiedene Äusserungen bei gleicher Struktur vorkommen. Hamster und Maus sammeln Vorräte, jener mit, diese ohne Backentaschen; Vögel von ganz gleicher Beschaffenheit der Schnäbel und Füsse bauen ihre Nester ganz verschieden; alle Spinnen haben genau denselben Spinnapparat, und doch spinnt die eine Art ihre Netze strahlenförmig, die andere unregelmässig, während eine dritte gar keine eigentlichen Netze anlegt; das Kaninchen gräbt, der Hase nicht, obwohl die Extremitäten beider keine merkliche Verschiedenheit des Baues erkennen lassen; auch erscheint das instinktive Erdaufwühlen der Hyäne und des wilden Hundes durch die Bildung ihrer Apparate keineswegs sonderlich begünstigt. Aus den ersterwähnten Thatsachen geht auch hervor, dass die oft behauptete Teleologie des Instinkttriebes nicht so ganz feststeht, und es schon in dieser Beziehung keineswegs als unanfechtbares Axiom gelten kann, den Instinkt als die Perception dessen zu bezeichnen, was dem natürlichen Selbst angemessen ist, wie z. B. Vorländer gethan hat (a. a. O. S. 111). Die neuere Psychologie, welche sich mit Vorliebe der Untersuchung des Unbewussten im Seelenleben zugewendet hat, brachte im Instinkte das Merkmal der Bewusstlosigkeit in der äusserlich zweckmässigen Umsetzung von Erregung in Reaktion wieder zur Geltung. So definierte schon Fischer den Instinkt als unbewusste Vernunft (a. a. O. S. 65), I. H. Fichte als organischen Vorgang, der, obgleich unbewusst, doch das Gepräge der Absicht an sich trägt (Anthr. S. 453), und der als Kunsttrieb „wenn auch nicht dem Inhalte, so doch der Art der Wirksamkeit nach der künstlerischen Phantasie parallel geht" (ebenda S. 456). Auch Wundt und v. Hartmann stimmten mit dieser Auffassung im wesentlichen überein: Jener, indem er die Instinktthätigkeit in das zweckmässige Handeln aus unbewussten Motiven (Vorl. II, S. 341) versetzte, Dieser in seiner Bezeichnung des Instinktes als bewusstes Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zwecke (a. a. O. S. 54, 62 und 102) — eine Anschauung, der sich unter den englischen Psychologen der Gegenwart Murphy anschloss („unbewusste Vernunft", *habit and intelligence in their connexion with the laws of matter and force*, Ribot,

a. a. O. S. 404). Unter den Physiologen behauptet sich noch immer Cuviers bekannte Zurückführung des Instinktes (eigentlich des Kunsttriebes) auf die dem Tiere dunkel vorschwebende Vorstellung des herzustellenden Werkes, die z. B. mit geringer Modifikation auch bei Treviranus wiederkehrt. Den Übergang zu der von uns vertretenen Ansicht bilden Flemming („die verlangende oder abweisende Regung des physischen Gefühles, die, von der Beschaffenheit des besonderen Organes abhängig, die Nervenkraft in bestimmter Weise excitiert", a. a. O. I, S. 120 und II, S. 91 u. 124), George („Gesamtheit der Bewegungen, insofern sie durch den Affekt bestimmt und geregelt werden", Lehrb. S. 171) und Waitz („Einrichtung des Organismus, vermöge deren er auf die von der Seele percipierten Empfindungen nach bloss organischem Gesetze unmittelbar durch solche Bewegungen reagiert, welche die Indifferenz des Lebens wieder herzustellen geeignet sind", Grundl. S. 177). Mit uns im wesentlichen übereinstimmend, definiert Herbert Spencer den Instinkt als zusammengesetzte Reflexthätigkeit und leitet denselben sowohl aus der Ansammlung von Erfahrungen, als aus der erblichen Übertragung ab. Zu dem Ganzen vergl. man insbesondere Lotze, Art. Instinkt in Wagners H. W. B. II und Med. Ps. § 39, wo mit Recht auch auf den Einfluss der ursprünglichen Verschiedenheit der Seelen hingewiesen wird. Ohne allen wissenschaftlichen Wert ist Scheitlins Erklärung des Instinktes (a. a. O. II, S. 300), die übrigens zu dem empirischen Materiale, das ihr zu Grunde liegt, ausser aller Beziehung steht.

* Über die tierischen Triebe und Instinkte vergl. ferner Gleisberg, Das Seelenleben der Tiere und Menschen, 1861; Altum, Der Vogel und sein Leben, 1868 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. X, S. 75 f.); L. Büchner, Aus dem Geistesleben der Tiere, Berlin 1877; G. Gerland, Anthropologische Beiträge, Halle 1875, S. 192 f.; Perty, Über das Seelenleben der Tiere, 1876; Strümpell, Die Geisteskräfte der Menschen, verglichen mit denen der Tiere, 1878; Schütz, Der sogenannte Verstand der Tiere oder der animalische Instinkt, Paderborn 1880; H. Schneider, Der tierische Wille, Leipzig; J. Lubbock, Ameisen, Bienen und Wespen, deutsche Ausgabe, Leipzig 1883, und zu dem Ganzen O. Flügel, Über das Seelenleben der Tiere, 2. Aufl., Langensalza 1886, und Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVII und XIX.

Zehntes Hauptstück.

Vom Wollen und den darauf beruhenden Phänomenen.

A. Vom Wollen.

§ 147. Begriff des Wollens.

Zwischen der Begehrung und ihrer Befriedigung besteht kein bestimmter Kausalzusammenhang, weil die Befriedigung dem Begehren entweder als eine Gunst äusserer Verhältnisse zufällt, oder erst aus der Beseitigung der Ungunst innerer Verhältnisse hervorgeht. Einen strengen Kausalnexus in der einen Beziehung zu begründen, in der

anderen auszubilden, vermag selbstverständlich auch keine spätere Entwickelung des Begehrens, sondern was diese zu leisten im stande ist, beschränkt sich lediglich darauf, dass sie dem Begehren eine Form verleiht, welche ihm die Aussicht auf Befriedigung entweder eröffnet oder erweitert. Dies geschieht dadurch, dass sie das Begehren von der ursprünglich begehrten Vorstellung ab- und einer anderen zulenkt, deren Herbeiführung auf einen geringeren Widerstand stösst und zugleich die begehrte Befriedigung zu ihrer Folge hat. In seiner einfachsten Form tritt dieser Fall dann ein, wenn die unmittelbar und zunächst begehrte Vorstellung Endglied einer Reihe ist, deren Anfangsglied ihr an Erregbarkeit überlegen ist und deren Verschmelzungsgrade ihr den Erfolg garantieren. Bei den sogenannten intellektuellen Begehrungen leisten diesen Dienst jene Vorstellungen, die bei einem höheren Grade passiver und aktiver Regsamkeit (§ 79) den Trieb auf sich und die Reproduktion von sich der direkt begehrten Vorstellung zu leiten; bei den sinnlichen Begehrungen fällt er der Muskelempfindung zu, welche unter allen Empfindungen allein der doppelten Anforderung gerecht wird: aus rein inneren Vorgängen ihren Ursprung zu nehmen und, reproduziert, einen Vorgang in der Aussenwelt zur Folge zu haben (§ 42 und § 47). Wo das Begehren Reihen dieser Art vorfindet, verlegt es seinen Angriffspunkt von dem einen Gliede in das andere, indem der Trieb in der Reihe, die er vom Endgliede aus reproduziert, sich von diesem auf das Anfangsglied überträgt und sich dadurch rein mechanisch einen Umweg anbahnt, der sich alsbald als der rechte Weg bewährt. Wo dies nicht der Fall ist, übernimmt das Begehren die Konstruktion seiner Reihen selbst, indem es durch seinen Konflikt mit der Gegenwart der begehrten Vorstellung die Gelegenheit giebt, Verschmelzungen in abgestuften Resten sich anzubilden. Die Richtung, in welcher das Begehren sich in diesen Reihen von End- und Anfangsglied fortpflanzt, ist jener entgegengesetzt, in welcher die Reihe ursprünglich als Zeitreihe konstruiert und sodann als Kausalreihe sanktioniert worden ist (§ 123). Der Finalnexus ist bekanntlich die Umkehrung des Kausalnexus: in der Kausalreihe A B ist die begehrte Wirkung des A die Ursache des Begehrens des A, und das Begehren der Ursache des B die Wirkung des Begehrens des B. Die begehrte Wirkung ist der Zweck und die begehrte Ursache das Mittel. Das Mittel wird begehrt um des Zweckes willen: das Begehren dieses geht dem Begehren jenes voran, aber die Wirkung folgt der Ursache und ging aus ihr hervor (§ 123): *finis movet.* Bei allen Begehrungen, die ihre Befriedigung von der Aussenwelt her erwarten, setzt sich die

Kausalreihe, wenn wir den ganzen Vorgang von aussen her betrachten, noch um einige Glieder weiter fort und gewissermassen in sich selbst zurück. Das Begehren des Zweckes ist die Ursache des Begehrens des Mittels, dieses wird zu der Ursache der Bewegung des Leibesgliedes, die vollzogene Bewegung verursacht eine Veränderung in der Aussenwelt, und diese Veränderung wird wieder zu der Ursache der Empfindung, welche die Begehrung befriedigt und damit den Kreislauf abschliesst, so dass die Kausalität mit dem ersten und letzten Gliederpaare in der Innenwelt, mit dem mittleren in der Aussenwelt steht und mit den beiden Kombinationen der Glieder zwischen Innen- und Aussenwelt vermittelt. Für das Bewusstsein des Begehrenden selbst fallen selbstverständlich die beiden letzteren Kombinationen aus: für ihn folgt dem Begehren des B das Begehren des A, und der Empfindung des A die Empfindung des B, daher denn die Folge der Befriedigungen die Ordnung der Ereignisse wieder herstellt, welche das Begehren umgekehrt hatte. Das einfache Paradoxon, dass wir so vieles als Mittel begehren, was wir als Zweck nicht begehren würden, wird durch das entgegengesetzte Paradoxon einigermassen restringiert, dass wir manches, was wir zuvor als Mittel begehrten, später infolge fest gewordener Verschmelzungen an sich und unmittelbar begehren. Ja, es kann auf diese Weise selbst geschehen, dass manches Mittel als Zweck begehrt wird, nachdem das Begehren seines ursprünglichen Zweckes ganz oder teilweise erloschen ist — eine Thatsache, die ihre Ergänzungen darin findet, dass manches Mittel wirklich begehrt wird, dessen Zweck bloss als Objekt eines künftig möglichen Begehrens vorgestellt wird, und dass häufig das Mittel heftiger als jeder durch dasselbe erreichbare Zweck für sich begehrt wird.[1]) Ohne nun in das Detail dieser Erscheinungen weiter einzugehen, heben wir als das Resultat unserer Untersuchung hervor, dass durch die Übertragung des Begehrens vom Zwecke auf das Mittel und die dadurch bedingte Sistierung des ursprünglichen Begehrens sich an dieses ein Urteil über dessen Erreichbarkeit auf einem bestimmten Wege knüpft, und das Begehren, das auf diese Weise zu der Voraussicht seiner Befriedigung gekommen ist, nennen wir ein Wollen. Auch das Wollen enthält keine Kausalität seiner Befriedigung in sich, denn gar manches Wollen bleibt unbefriedigt, aber es ist ein Begehren, das von einer Kausalität seiner Befriedigung weiss und auf Grund dieses Wissens seine Befriedigung erwartet. Das ursprüngliche Begehren ist blind und ungestüm, es wird zum Wollen, indem es sich die Aussicht auf die Erreichbarkeit durch das Mittel öffnet, und mit seiner Befriedigung warten lernt, bis das Be-

gehren des Mittels befriedigt ist. Alles Wollen hofft und bezweckt; Unmögliches wird nur gewollt, soweit es als möglich erscheint, und eben darum vermögen Erfahrungen, wie sie das Wollen begründen, auch das Wollen zu zerstören.[2]) Wo dem Wollen gegenüber die Begehrung auf ihrer ursprünglichen Stufe verharrt, oder auf diese absichtlich zurückkehrt, indem sie sich der Rücksichtnahme auf die Erreichbarkeit entschlägt, heisst sie Wunsch und wird wohl auch zum frommen Wunsche, wenn sie auf die Erreichung geradezu verzichtet; verschliesst sie sich vollends der bereits gewonnenen Einsicht gewaltsam, dann schlägt sie in Unwillen aus. Im Wollen arbeiten wir, Wünsche spielen mit uns: beide ergänzen einander im einzelnen und vertreten einander im ganzen, der fromme Wunsch aber frommt in der Regel sehr wenig.[3]) Die Umbildung des Begehrens in Wollen geht weit langsamer und fragmentarischer vor sich, als man gewöhnlich annimmt. Denn um sich zum Wollen zu erheben, muss die Begierde fürs erste sich gehörig zuspitzen, d. h. sich zu einem möglichst bestimmten Inhalte ausgestalten, sodann in dieser Bestimmtheit anhalten oder konstant wiederkehren, weiterhin sich mit den bereits erworbenen Erfahrungen in Beziehung versetzen und endlich über die vorhandenen Reihen denkend hinausgreifen. Aus dem einen Grunde kommen Menschen mit heftigen und dabei unstäten Begehrungen zu keinem rechten Wollen, indem ihre Begehrungen die Suspendierung nicht ertragen; der andere Grund steht jener zahlreichen Klasse von Begehrenden entgegen, die mit den gemachten Erfahrungen nichts Rechtes anzufangen wissen, ganz allgemein aber wird man finden, dass die Umsetzung des Begehrens in Wollen sich in verschiedenen Vorstellungskreisen sehr verschieden vollzieht.[4])

Anmerkung 1. Das völlige Aufgehen des Zweckbegehrens in dem Begehren des Mittels tritt insbesondere dann ein, wenn ein und dasselbe Mittel zur Realisierung der verschiedensten Zwecke führt, weil alsdann zu seiner Erregung gar keine specifische Bestimmtheit des Triebes notwendig wird. Das Geld ist bekanntlich jenes Allmittel, das auch am leichtesten zum Alleinzweck werden kann. Darum inklinieren jene Naturen zum Geize, deren Begehrungen den Kreis jener Zwecke nicht überschreiten, denen das Geld als Mittel dient. Grosse Leidenschaften schützen vor dem Geize und heilen ihn, wo er bereits Wurzel gefasst hat. Aus demselben Grunde disponiert auch das Alter zum Geize, wobei wohl auch noch mitwirken mag, dass der Fortschritt des Lebens den Wert des Geldes immer deutlicher erkennen lässt. Bei dem vollendeten Geizhals besteht das Begehren der Zwecke nur im Begehren des Mittels fort; alle möglichen Befriedigungen sind ihm in der wirklichen Befriedigung des Geldbesitzes aufgegangen: die Vorstellung des Geldes, die ihm sozusagen in permanenter Bewusstseinsnähe bleibt, absorbiert ihm alle anderen Begehrungen. Beneke hat diesen Punkt richtig hervorgehoben und Begierden dieser Art Mittelneigungen genannt (Lehrb. § 200). Das Geld als Objekt des Wollens besitzt zwei besondere Vorzüge: einmal

die Sicht- und Greifbarkeit den unbestimmten Gegensänden so vieler Begierden gegenüber, und sodann die gleichmässig andauernde Befriedigung, die im Gegensatze zu den schwankenden und wandelbaren Begehrungen bei ihm schon der blosse Besitz gewährt. Wir begehren manches Mittel, dessen Zweck wir vor der Hand noch gar nicht wirklich begehren: Bücher, Vorräte aller Art für künftig mögliche Bedürfnisse; Mancher verlangt von seiner Uhr eine minutiöse Pünktlichkeit, obwohl eine so genaue Pünktlichkeit keineswegs zu seinem wirklichen Bedürfen gehört. Dass uns in der Thätigkeit als Erstes gilt, was wir in der Überlegung zuletzt gefunden haben, bemerkt schon Aristoteles (Eth. Nic. III, 3, [5] § 11). Bei den Scholastikern galt es als Axiom: *finis est prior in intentione sed posterior in executione.* Eine gute Darstellung dieses Punktes findet man bei v. Hartmann (Ph. d. Unbew. S. 25 ff.).

Anmerkung 2. „Nur wo dem Menschen die eigene That von seinem Können entweder unmittelbar die Versicherung, oder doch mittelbar die Einbildung gab, tritt ein Dreistes: ich will hervor Wer da spricht: ich will, hat sich des Künftigen schon im Gedanken bemächtigt, er sieht sich schon vollbringend, besitzend, geniessend. Zeigt ihm, dass er nicht könne: er will schon nicht mehr, indem er Euch versteht. Die Begierde wird vielleicht bleiben und mit allem Ungestüm toben, oder sich mit aller Schlauheit versuchen. In diesen Versuchen liegt wieder ein neues Wollen, nicht mehr des Gegenstandes, sondern der Bewegungen, die man macht mit dem Wissen, man sei ihrer mächtig, und mit der Hoffnung, man werde mittelst einer geschickten Kombination derselben seinen Zweck erreichen. Der Feldherr begehrt zu siegen, darum will er die Manövers seiner Truppen. Er würde auch diese nicht wollen, wäre ihm nicht die Kraft seines Befehles bekannt. Aber man wolle einmal tanzen, wie Vestris kann tanzen wollen" (Herbart, Allg. Päd. S. 330: Sämtl. W. herausg. von Hartenstein, Bd. 10, S. 127).

Anmerkung 3. Das Wollen überlässt die weitere Fortführung manches einzelnen Punktes dem Wunsche. Der Wunsch wird in manchem Punkte zum Wollen: wir wünschen, was wir zu wollen nicht wagen, sei es, dass wir wollen nicht dürfen, oder nicht können; der Schwärmer will, was der besonnene Mann nur wünschen kann. Man möchte oft wünschen, nicht wollen zu müssen, und man will bisweilen den Wunsch. Wünsche fragen nach keinem Können: die schwächsten Menschen sind oft die stärksten im Wünschen. Man will den Versuch, wo man den Erfolg vorerst nur wünschen kann, man will manches Mittel, dessen Zweck man wünscht. Erfahrungen machen aus Wollungen Wünsche, aber auch aus Wünschen Wollungen: das Eine nützt, weil es die Kräfte sparen, das Andere, weil es sie anwenden lehrt; Übereilungen in der einen Richtung geben dem Charakter einen Zug von Resignation, in der anderen von Eigensinn. „Fortwährendes Unglück und Missgeschick ist die Schwindsucht des Charakters" (Beneke). „Man wünscht manches, das man zu wollen sich schämen möchte, und man wünscht Erfolge von Handlungen zu sehen, die man zu wollen sich verbietet" (Waitz).

Anmerkung 4. Den Unterschied von Wollen und blossem Begehren soll schon Prodikos gezogen haben; zu einer festeren Bestimmung scheint er aber erst in der Sokratischen Ethik gelangt zu sein, in der das Wollen zum psychologischen Korrelat des höchsten Gutes erhoben wurde (bezüglich des Sokratischen Begriffes des Wollens vergl. insbesondere: Xen. Mem. III, 9, 4 und 5; IV, 6, 6). Bei Plato entspricht er dem theoretischen Gegensatze von νοήσις und δόξα und somit dem von Dialektik und sophistischer Rhetorik:

die Tyrannen und Demagogen, die nicht wissen, was an sich gut ist, streben bloss an, was ihnen gut dünkt (ἃ δοκεῖ αὐτοῖς), und nicht, was sie wirklich wollen (ἃ βούλονται, Gorg. p. 466 D und Charm. p. 1163). Aristoteles lässt in seiner Psychologie die Bewegung des Wollens zunächst vom Verstande, die des blossen Begehrens von der Empfindung und Phantasie ausgehen, daher das Wollen nur bei den verständigen Tieren anzutreffen sein soll (de an. III, 11). In der Nikomachischen Ethik unterscheidet A. die *βούλεσις* von der *προαίρεσις* dadurch, dass jene auch auf das Unmögliche gerichtet sein kann und nur den Zweck im Auge hat, diese nur Mögliches anstrebt und stets nach Mitteln fragt. Daher fällt ihm die *προαίρεσις* mit der *βούλευσις* (dem *βουλεύσθαι*) dem Wesen nach zusammen und unterscheidet sich von dieser nur der Zeit nach. Demgemäss definiert er auch die *προαίρεσις* als *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (Eth. Nic. III, 3 [5]), oder, wie es später heisst, als *ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική* (ib. VI, 2; *βούλευσις ὀρεκτική*, wie Nemesias die Formel reproduziert, l. c. XXXIII, p. 282). Die Aristotelische Wechselbeziehung von Verstand und Wollen beherrscht die gesamte ältere Psychologie. Sie kehrt zunächst bei den Stoikern in der Bezeichnung des Wollens als *εὔλογος ὄρεξις* wieder (Diog. L. VII, 116), wobei jedoch zu bemerken ist, dass die Stoiker auch die sinnliche Begierde aus dem *ἡγεμονικὸν* abzuleiten pflegten (ib. 110, s. auch Zeller, a. a. O. III, S. 103); sie liegt auch der Erklärung Ciceros zu Grunde: *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat, quae autem ratione adversa, incitata est vehementius, ea libido est* (Tusc. IV, 6). Die Scholastik bediente sich gewöhnlich der Formel: *appetitus rationalis*, gegen die Hobbes den Vorwurf erhob, dass sie das Vorhandensein eines unvernünftigen Wollens unbegreiflich mache, und der er die Definition des Wollens als: auf das Handeln gerichteter, aus der Überlegung hervorgegangener *ultimus appetitus* substituierte (Lev. VI, vergl. auch de hom. XI, 2 und Elem. phil. XXV, 13). Über das Verhältnis des Kausal- zum Finalnexus bemerkte Baco in der Einleitung zu seinem neuen Organon: *quod in contemplatione instar causae est, est in agendo instar medii.* Hartley definiert (wie die meisten Sensualisten seiner Zeit) das Wollen als eine Begehrung, die stark genug ist, um eine Handlung hervorzurufen (a. a. O. II, S. 50). An der Beziehung des Wollens zur Handlung hält auch Locke fest, der das Wollen als jenen Akt des Geistes bezeichnet, in welchem dieser die vorsätzliche Oberherrschaft über unsere Handlungen zeigt. Reid definiert den Willen, den er, genauer als Locke, von dem blossen Akte des Wollens unterscheidet, als das Vermögen, in Dingen zu entscheiden, deren Entscheidung der Mensch von sich abhängig vorstellt. Brown endlich wendet sich gegen jede principielle Unterscheidung von Wollen und Begehren, und nennt Wollen, im Unterschied von der bleibenden Begierde, die unbehinderte Aktivierung der einzelnen Begehrung (Cause and Effect p. 52, bei G. Payne p. 297). Spinoza kommt durch die Umsetzung seines erkenntnistheoretischen Gegensatzes von adäquaten und inadäquaten Ideen in Thätigkeit und Leidenheit zu der Identifizierung von Willen und Verstand: *quidquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere* (l. c. IV, prop. 26). Leibnizens Auffassung des Wollens steht der Hauptsache nach auf dem Standpunkte der Platonischen Ethik, der Leibniz bekanntlich stets die grösste Anerkennung zollte (Opp. p. 725, 6). In Anwendung des Grundsatzes, dass die Übergänge der Perception innerhalb der Monaden dem Gesetze der Finalursachen unterstehen (Princ. 3), versetzt Leibniz die letzte Ursache des Wollens in das *bonum per se* (Opp. p. 655 a) und lässt diese Ursache bereits

in jenen unbewussten Tendenzen der Natur nach Wohlbefinden wirksam werden, aus deren Ansammlung die *volition* entsteht (*petites perceptions insensibles . . . . qui ne vient que de ce, que la nature travaille toujours a ce mettre mieux à son aise*, Opp. p. 258 b). In ähnlicher Weise, nur in etwas strengerer Begrenzung, definiert auch Wolff das Wollen als *conatus producendi perceptionem praevisam, quatenus determinatur per notionem boni distinctam, quae cum perceptione ista cohaeret* (Ps. emp. § 890 et seq.). Kant steht zunächst ganz auf dem Standpunkte des Aristoteles, indem sich auch ihm das Entweder ὀρεκτικὸς νοῦς oder ὄρεξις διανοητική geradezu in ein Sowohl — Als auch verwandelt. Eben dadurch eröffnen sich ihm auch zwei Reihen gleichwertiger Definitionen, je nachdem der Ausgang von der Vernunft oder von dem Begehrungsvermögen genommen wird. Zu den ersteren gehören die Formeln: Kausalität der Vernunft, d. h. Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, nach Principien zu handeln (Metaph. d. S. W. W. VIII, S. 36), Vermögen der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen (ebenda S. 55), Vermögen der Zwecke, in dem diese jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind (Kr. d. pr. Vern. ebenda S. 178), oder am kürzesten: die praktische Vernunft selbst (Metaph. ebenda S. 36); ein Beispiel der zweiten Reihe giebt die Rechtslehre: Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund in der Vernunft des Subjektes angetroffen wird (W. W. IX, S. 12). Liegt in den Definitionen der zweiten Richtung eine Annäherung an Wolffs *facultas appetitiva superior*, so wird diese wieder dadurch alteriert, dass Kant der Einteilung des Begehrungsvermögens in niederes und höheres nicht die Verschiedenheit der Vorstellungen, sondern die Beigesellung oder Fernhaltung des Vergnügens zu Grunde legt (Kr. d. pr. Vern. S. 130). Hierin, sowie weiterhin in der Identifizierung von Willen und praktischer Vernunft lag für die nachkant'sche Philosophie ein folgenschweres Princip. Die Gleichsetzung des reinen, d. h. des durch keinen Gegenstand der Sinnlichkeit bestimmten Willens mit dem freien, d. h. dem durch die blosse Form der Gesetzgebung bestimmten Willen einerseits, die Erhebung der praktischen Vernunft zum alleinigen Vermögen eines konstitutiven Principes andererseits (Kr. d. pr. Vrn. S. 167), sowie weiterhin die Verflechtung der Spontaneität mit dem Denken (§ 117 Anm.) und des Denkens mit der Apperception (§ 110 Anm.) drängte notwendigerweise zu dem Gedanken: im Wollen, als der reinen Spontaneität, sei der unmittelbare und eigentlichste Ausdruck für das Ich gegeben. J. G. Fichte, der diese Konsequenz zog, benutzte sie dazu, den Primat der praktischen Vernunft, den Kant bloss postuliert hatte, wirklich zu deduzieren. Fichtes Ich ist im Grunde nichts anderes, als Kants reiner Wille, womit denn auch Fichtes oft wiederholte Behauptung zusammenhängt: nichts besitze wahre Realität, als der Wille. An Fichte schloss sich Schelling in seiner früheren Periode insofern an, als auch ihm der Wille als das „Ursein der Weltsubstanz" gilt, der alle Prädikate des Urseins: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von Zeit, Selbstbejahung zukommen (Über d. Fr. S. 419). In abgeschwächter Weise klingt dieser Grundgedanke auch noch bei Hegel durch, der Denken und Wollen nicht von Seite ihrer Gegebenheit als psychische Phänomene, sondern der ihnen zu Grunde liegenden Beziehungen des Subjektes zu seinen Bestimmtheiten auffasst und beide, nachdem er sie als die Entwickelungsstufen des theoretischen und praktischen Geistes (Intelligenz und Wille bei Erdmann) neben einander parallel geführt hat, am Schlusse der Entwickelungsgeschichte des subjektiven Geistes in die Einheit des freien Geistes (intelligenter Wille) aufhebt (Hegel, Enc. § 443 u.

§ 481; Erdmann, Grundr. § 124 u. § 167; Rosenkranz, a. a. O. S. 334). Ihren Abschluss findet die Reihe der transcendentalen Auffassungen des Wollens bei Schopenhauer, der die Verwertung des reinen Willens, die Fichte im Ich versucht hatte, im Nichtich finden zu können glaubt. Schopenhauer ist der Wille das Ding an sich, und in diesem kurzen Axiome glaubt Sch. das ganze Resultat der nachkant'schen Spekulation zusammengefasst zu finden. Den Willen in dieser metaphysischen Bedeutung zu begreifen, fordert Sch. jedoch, dass von allen Determinationen abstrahiert werde, die dem Wollen als psychischem Phänomene ankleben, wie insbesondere von dem Gebundensein durch Motive und Objekte, wodurch freilich an die Stelle des berühmten X des Kant'schen Dinges an sich wieder nicht viel mehr als ein gleich unbekanntes Y zu stehen kommt. Den Primat des Willens über den Intellekt glaubt Sch. durch den einfachen Schluss deduziert zu haben, dass in jeder Erkenntnis nicht das Erkennende, sondern das Erkannte das Wesentliche sei, im Selbstbewusstsein aber immer nur der Wille in seinen verschiedenen Erscheinungsweisen das Erkannte, der Intellekt das Erkennende abgebe (W. a. W. II, S. 204 und 206, vergl. I, S. 330). An Schopenhauer schloss sich in neuerer Zeit E. v. Hartmann insofern an, als auch ihm der Wille (freilich nur als unbewusster Wille) als jenes höchste Princip gilt, das, indem es das Ideale ins Reale übersetzt, dem Idealen hinzufügt, was ihm das Denken nicht geben konnte, wobei sich auch ihm die Materie in Vorstellung und Willen auflöst (a. a. O. S. 424). Identifizierungen des reinen Willens, den einst Jacobi richtig den Willen genannt hat, „der eben nichts will" (W. W. III, S. 39), mit dem Ich oder der Seele, oder deren Grundkraft begegnen uns übrigens in der neueren Psychologie sehr häufig, wie bei Mehring (a. a. O. II, S. 79 ff.), Umbreit (a. a. O. S. 103) und teilweise auch bei Fortlage (Syst. d. Ph. I, S. 464) und Ulrici (Leib und Seele S. 599 und 607), unter den französischen Psychologen insbesondere bei Maine de Biran (vergl. Garnier, a. a. O. I, p. 45 ff.). Erwähnenswert ist es übrigens, dass auch schon die späteren Stoiker den Willen als das eigentliche Ich bezeichneten, wie dies z. B. bei Epiktet der Fall ist (Diss. IV, 5, 11, vergl. II, 23, 21). Mit der im Texte aufgestellten Definition des Wollens stimmen unter den neueren Psychologen: Beneke (Lehrb. § 201 und Pragm. Ps. II, S. 348) und J. Müller (a. a. O. S. 103), unter den älteren: Condillac (Tr. des sens. I, 3, § 9, Log. ed. 1811, p. 69) überein. Zu dem Ganzen vergl. man Drobisch (Emp. Ps. § 99), G. Schilling (a. a. O. § 78), Drbal (Psych. § 131 f.) und insbesondere Strümpell (Vorschule d. Eth. S. 97 ff.).

* Die Ansicht, dass der menschliche Wille nicht eine ursprüngliche elementare Kraft, sondern ein abgeleiteter, auf einer bestimmten Wechselwirkung der Vorstellungen beruhender Zustand des Bewusstseins ist, gewinnt allem Anschein nach immer mehr Anerkennung. Vergl. in dieser Beziehung Külpe über die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie: Philos. Studien, herausg. von Wundt, Bd. V, und dagegen O. Flügel in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XVIII, S. 30; ferner Marty: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII, S. 307, S. 328; A. Meinong, ebenda S. 27; v. Ehrenfels, Über Fühlen und Wollen: Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. CXIV; Spitta, Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen, 1884, S. 16 f., S. 47; Münsterberg, Die Willenshandlung, ein Beitrag zur physiologischen Psychologie, 1888, S. 68 ff.; Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 1891, S. 171 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 371 ff.); G. Turić, Der Entschluss in dem Willensprozesse, Inaugural-Dissertation, 1892 (Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 405).

§ 148. Zusätze: Wollen und Denken, Beziehung des Wollens zum Ich.

Alles Wollen schliesst ein Denken in sich, insofern die Sicherheit der Erreichung des Begehrten durch die Umwandlung des *post hoc* der Zeitreihe in das *propter hoc* der Kausalreihe (§ 123) bedingt wird. Mit Beziehung hierauf kann man in der Entwickelungsgeschichte jedes Wollens drei Perioden unterscheiden: die Besinnung, Erwägung und Entschliessung. Die Besinnung besteht im wesentlichen in der Reproduktion der Reihen von dem gemeinschaftlichen Endgliede aus und erfordert Vollzähligkeit der Reihen im ganzen und Vollständigkeit der Glieder im einzelnen; die Erwägung sistiert die Begehrung und überlegt: jenes, indem sie der vorhandenen Begehrung die Begehrung, nachzudenken, d. h. sich nicht zu übereilen, entgegensetzt, dieses, indem sie dem Verlaufe der Glieder in den einzelnen Reihen und dem Verlaufe der Reihen in dem Gesamteindrucke des Ganzen nachgeht und in der ersten Beziehung die Reihen von ihren Anfangsgliedern aus evolviert, in der zweiten von ihrem Durchkreuzungspunkte aus fixiert. Die Erwägung überlegt aber nicht bloss die Kausalbeziehungen benachbarter Glieder innerhalb der Reihe, sondern auch die Beziehung der Anfangsglieder zu der vorhandenen Begehrung und der ganzen Reihe zu der angestrebten Befriedigung; die Erwägung überlegt neben der Sicherheit auch die Zugänglichkeit und die Opportunität der Mittel. Entscheidet sich die Erwägung für eine der vorgefundenen oder neu konstruierten Reihen (§ 147), so tritt der Entschluss ein, der das Wollen vollendet und ein Endschluss ist in beiden Bedeutungen des Wortes. In diesem Abschlusse, den der Entschluss in das Begehren bringt, und in der Festigung der Begehrung selbst liegt jene Erleichterung und Erhebung die in jedem „Ich will es“ enthalten ist. Der Abstand der Erwägung von der Besinnung zeigt sich am deutlichsten darin, dass die Erwägung gar häufig die Begehrung in eine Nichtwollung *(nolitio)*, die Verabscheuung in eine Wollung umformt, und die Klage nur zu berechtigt erscheint: dem Wollen bereite nichts mehr Schaden, als Übereilung in der Erwägung.[1]) Die Erwägung ist die denkende Verarbeitung der Begehrung, die, selbst wenn sie kein neues Motiv weckt, doch die vorhandenen dadurch klärt, dass sie ihnen das Motiv beifügt: zu überlegen; wie andererseits das Denken seine Lehrzeit im Dienste der Begehrung zubringt und bei manchen Menschen niemals aus dieser Dienstbarkeit herauskommt (§ 141 Anm. 5). Aus der eben geschilderten Umbildung des Begehrens in das Wollen nimmt jene

tiefe geradezu specifische Beziehung des Wollens zum Ich ihren Ursprung, die wir von Seite des letzteren aus § 108 hervorgehoben haben. Es giebt kein herrenloses Wollen: in jedem Wollen weiss ich mich als den Wollenden, weil ich mich im Entschlusse für das Wollen entschieden habe. Liegt nämlich schon in den meisten Begehrungen ein Hinweiss auf das Ich als das begehrende Innere (§ 107), so gewinnt im Wollen dieser Hinweis durch die Sistierung der Begehrung, sowie durch die Evolution und Umarbeitung der Reihen sowohl an Umfang, als an Bedeutung: jenes durch die Verzweigung der inneren Erregung, dieses durch die Apperception seitens der herschenden Vorstellungsmassen. Das Begehren berührt das Ich bloss streifend, das Wollen wächst aus dem Ich hervor; das Begehren kann ich verleugnen, weil es mich überrascht und übermannt haben kann, das Wollen hat mein Ich, indem es, gleichsam über der Erwägung schwebend, diese nach sich entschieden hat, mit seiner unwiderruflichen Signatur versehen. Dem Wollen wohnt schon durch sein *genus proximum* das Bewusstsein einer Thätigkeit, eines Strebens nach einem anderen inne, seine specifische Differenz aber fügt ihm jenes Bewusstsein des Ausganges aus einer weiten und tiefen inneren Erregung bei, das dem blossen Begehren nur unwesentlich und fragmentarisch zukommt. Das Wirkliche hinter dem Scheine, als nehme das Wollen seinen Ursprung a u s dem Ich, ist, dass dasselbe Vorstellen, das durch sein Hinzutreten aus dem Inneren den Kampf der objektiven Reihen ebensowohl bewirkt, als entscheidet, gleichzeitig, indem es seinen Ausgangspunkt kundgiebt, zum Ichbewusstsein wird. Das Ich ist ein blosses Phänomen, das, wenn auch das Phänomen eines Vorstellenden doch als Phänomen nichts selbst bewirkt; mag immerhin der Entschluss von und aus einem Akte des Ich zu kommen scheinen, in Wirklichkeit entschliesst sich das Ich nur insofern, als sich die Wechselwirkung der Vorstellungen entscheidet, die das Ichbewusstsein tragen, und nicht das Ich hat das Wollen bewirkt, sondern beide sind bewirkt worden durch dieselben Vorstellungen. Aus keinem ein für allemal fertigen Ich tritt oder springt das Wollen fertig hervor, sondern beide Phänomene entwickeln sich von Fall zu Fall neben einander, an einander gekettet durch die Gemeinsamkeit des ihnen zu Grunde liegenden wirklichen Geschehens.[2]) Diese ihm immanente Beziehung auf das Ich überträgt das Wollen auch auf die gewollten Seelenzustände, und da bei ausgebildeterem Seelenleben die meisten und darunter alle bedeutungsvolleren Seelenzustände Gegenstände des Wollens werden, entsteht der Schein, als vermittelte das Wollen fortwährend zwischen dem Ich und dessen Zuständen, sich zwischen beide

einschiebend, und als läge im Wollen, wo nicht der eigentliche Kern des Ich, so doch der Wegweiser zu diesem. Der Einfluss, den das Wollen auf diese Weise auf die meisten übrigen Erscheinungen des Seelenlebens ausübt, findet seine Ergänzung in der Nachwirkung des bereits ausgebildeten Wollens auf die weitere Ausbildung des Wollens selbst. Das Wollen erzieht sich selbst; die Reihe, die ein früheres Wollen für seinen Zweck konstruiert hat, dient dem späteren Wollen für dessen Zwecke, und das Wissen von dem Können, das aus der Realisierung desselben hervorgegangen ist, bildet die wiederkehrende Begehrung in ein Wollen um: „die That erzeugt das Wollen aus der Begierde.“ Die Realisierung des Wollens bestätigt, wo sie gelingt, den gefassten Entschluss und befestigt ihn für die Zukunft: „Ich will heisst am Ende: ich werde“ (Drobisch), wenn auch Konflikte zwischen dem „ich werde“ und „es wird“ nicht ausgeschlossen bleiben. Wo wir im Umgange mit anderen ihnen ein einfaches „Ich will“ entgegen halten, da haben wir uns bereits der Verständigung entschlagen und appellieren an die Macht unseres Könnens. Durch das Wollen erhebt sich das Ich zum Herrn des Nichtich, die Subjekte und Objekte der Aussenwelt verlieren ihre Selbständigkeit und treten als Werkzeuge in den Dienst unserer Begehrungen, denn das Wissen um das Können macht despotisch. Darum charakterisiert sich die Periode und der Kreis, in denen sich die Umgestaltung des Begehrens in Wollen vollzieht, durch eine gewisse Rücksichtslosigkeit gegen andere, die erst wieder durch die Anerkennung des fremden Wollens ihre Beschränkung und Aufhebung findet.

Anmerkung 1. Auch die Nichtwollung ist ein Wollen und negativ nur bezüglich seines Effektes, d. h. darin, dass es nicht auf die Herbeiführung, sondern auf die Entfernung einer Vorstellung gerichtet ist (vergl. Waitz, Lehrb. S. 442). Durch die denkende Umarbeitung der Begehrung wird der ursprüngliche Trieb zum blossen Motive, und mit Rücksicht darauf kann man auch sagen, dass die Erwägung, indem sie das ursprüngliche Motiv zwar nicht ausser Wirksamkeit setzt, wohl aber durch das neue Motiv: sich nicht zu übereilen, in der Wirkung beschränkt, uns von der Ochlokratie der momentanen Triebe befreit und unter die Aristokratie unserer Grundsätze versetzt. Zu dem Ganzen vergl. Strümpell (Vorschule S. 99—102).

Anmerkung 2. Man vergleiche zu diesem oft missverstandenen Punkte insbesondere Waitz, Lehrb. S. 678.

§ 149. Die Handlung.

Auch das beschlossene Wollen kann suspendiert bleiben. Dies ist jedesmal der Fall, wenn dem Wollen durch den Entschluss ein Anfangsglied einer Reihe als Angriffspunkt zugewiesen wurde, dessen Eintreten erst abgewartet werden muss, wobei der Grund der Sistierung

des Wollens offenbar wieder in dem Wollen gegeben ist, an dem gefassten Entschlusse festzuhalten (oder ihn den mittlerweile eingetretenen Umständen anzupassen). Das suspendierte Wollen heisst Vorsatz, das realisierte Handlung. Wer den Vorsatz hegt, ist entschlossen und wartet bloss ab, bis die rechte Zeit gekommen ist. Wer den gefassten Vorsatz aufgiebt, bekennt damit, dass seine Erwägung unvollständig gewesen oder geworden ist; am Vorsatze festhalten und doch die Handlung nicht wollen, bleibt aber unter allen Umständen ein Widerspruch. Die Handlung ist wieder eine äussere oder innere *(actio transiens vel immanens)*, je nachdem die Veränderung, in der das Wollen sich realisiert, in die Aussen- oder in die Innenwelt fällt, wobei es offenbar ist, dass die Handlung in ihrem Verlaufe ihren Charakter in dem Masse ändert, als ihr Schauplatz wechselt. Was die äussere und dem Wortlaute nach eigentliche Handlung betrifft, so liegt deren Erklärung bereits in dem früher Gesagten (§ 47 und § 147). Der gesteigerte Trieb löst durch die Reproduktion der betreffenden Muskelempfindung (in seltenen Fällen wohl auch unmittelbar) die Bewegung aus, deren Eingriff in die Aussenwelt jene Veränderungsreihe eröffnet, die sodann mit der Herbeiführung der gewollten Empfindung ihren Abschluss findet, so dass die ganze Bewegung den § 147 beschriebenen Kreislauf zurücklegt. Auch die Erklärung der inneren Handlung weist auf die beiden vorangehenden Paragraphen zurück. Sie besteht im wesentlichen darin, dass das Wollen den Weg wirklich betritt, den es sich selbst vorgezeichnet hat, wobei es freilich auch hier oft darauf angewiesen bleibt, der „gebietenden Stunde“ zu harren, in deren richtiger Bestimmung und Erfassung die Meisterschaft des Handelns besteht. Der Trieb, der dem Wollen zu Grunde liegt, beruht häufig auf Evolution von Vorstellungsreihen, deren erregende Glieder bereits verdunkelt sind, und wo dies der Fall ist, kann das plötzliche Eingreifen des Wollens in den vorhandenen Zustand ziemlich rätselhaft erscheinen; wo dieser Trieb jedoch in Wirklichkeit gänzlich fehlt, da bleibt die Lenkung des inneren Gedankenlaufes immer eine blosse Redensart.

Anmerkung. Man kann etwas begehren und auch alle Mittel zu dessen Herbeiführung kennen und können, und die Begehrung kann doch blosser Wunsch bleiben, wie z. B. wenn man eine Sprache erlernen möchte und sowohl alle dazu erforderlichen Hilfsmittel, als auch deren Erreichbarkeit weiss und doch das Erlernen unterlässt. Der Grund dieses Unterbleibens besteht einfach darin, dass das Wissen und das Begehren getrennt liegen, d. h. dass das Wissen nicht in den Dienst des Begehrens tritt, sei es, dass das Begehren zu schwach oder das Wissen zu unbestimmt geblieben ist. Eine Begehrung kann weiter zwischen

blossem Wunsche und Wollen stehen bleiben, wenn die Erwägung kein bestimmtes, oder ein solches Resultat liefert, dem andere Begehrungen derart entgegenarbeiten, dass es zu keinem eigentlichen Vorsatze kommt. Endlich kann es bei dem blossen Vorsatze bleiben, wenn der Zeitpunkt der Realisierung zu unbestimmt oder umgekehrt in allzu konkreter Weise gefasst wurde und daher in dieser Gestalt entweder gar nicht eintreten kann oder, eingetreten, nicht erkannt wird: ein Schicksal, dem bekanntlich viele Vorsätze unterliegen. — Man vergl. zu dem Ganzen Strümpell, der die Handlung richtig als die Entwickelung des Entschlusses definiert (Vorsch. S. 105), und Beneke (N. Ps. S. 231 ff.), dann bezüglich der äusseren Handlung Bain, der diesen Punkt besonders ausführlich behandelt (Ment. and mor. Sc. p. 325 ff.). — Dem Tiere wird im Hinweise auf das Ungestüm und die Rücksichtslosigkeit seiner Instinktthätigkeit Wollen und Handlung gewöhnlich abgesprochen. Dem gegenüber muss jedoch hervorgehoben werden, dass der Einfluss des Instinktes sich weder über die gesamte Begehrungssphäre des Tieres erstreckt, noch innerhalb der Sphäre, die er beherrscht, den Einfluss der Erfahrung und infolgedessen eine gewisse Wahl der Mittel absolut ausschliesst (§ 146). Gerade die Determinierung des Instinktes durch sein Objekt kann die Beobachtung für alle Vorgänge in dessen Umgebung, was Raum und Zeit betrifft, verschärfen und, wo die Unmöglichkeit herzutritt, dem begehrten Objekte unmittelbar beizukommen, ein gewisses Abwägen seiner Beziehungen zu anderen Objekten einleiten. Auch die Mehrheit gleichzeitiger einander entgegenwirkender Instinkte kann für die Weiterentwickelung des Begehrens bei dem Tiere von Einfluss werden. Die unbefangene Beobachtung wird jedenfalls auch hier vor der Feststellung scharfer Grenzlinien warnen. Einige richtige Bemerkungen über diese Punkte findet man bei Flemming, a. a. O. II, S. 128 ff.

* Es sei hier des Principes von der Erhaltung der Energie gedacht, das sich bei allen psychischen Vorgängen in einer besonderen Weise geltend macht. Vergl. darüber Cornelius, Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie, Langensalza 1887, S. 110 f., S. 127 ff.; ferner Gutberlet, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehungen zur Methaphysik, Münster 1882.

B. Freiheit und Vernunft.

§ 150. Praktische Grundsätze.

Das fertige Wollen, mag es Vorsatz geblieben oder zur Handlung vorgeschritten sein, wird Gegenstand der Beurteilung. Unter den Urteilen, die über das Wollen gefällt werden, sind für die Weiterentwickelung des Seelenlebens jene die weitaus wichtigsten, welche dem Wollen ein Wohlgefallen oder Missfallen zuerkennen, das seinen Ursprung nimmt: entweder aus der materiellen Beziehung des gewollten Gegenstandes zu dem Gegenstande des Gesamtwollens des Subjektes, oder aus der rein formalen Beziehung des einzelnen Wollens zu einem anderen Wollen. Beide Arten von Urteilen, deren jene den pathologisch-eudämonistischen, diese den ästhetisch-ethischen Charakter an sich trägt, erweitern sich namentlich bei gleichförmiger Wiederkehr des Wollens von der Beurteilung des einzelnen Wollens

zu der ganzer Wollensklassen und erheben sich, indem sie selbst Gegenstände eines tief verzweigten Wollens werden, zu dem Range praktischer Grundsätze. In dem Begriffe des praktischen Grundsatzes, der wohl auch Maxime heisst und Grundsatz entweder der Glückseligkeit oder der Sittlichkeit ist, liegt ein Doppeltes: erstlich die Verallgemeinerung des Urteils in theoretischer und zweitens die Tendenz zur Verwirklichung in praktischer Beziehung.[1]) Der zweite Punkt ist von besonderer Wichtigkeit. An sich genommen ist die Maxime ein Urteil über das Wollen; auf das einzelne wirkliche Wollen bezogen, soll sie zu einer Norm werden für das Wollen: an und für sich spricht sie über eine Klasse gedachter Wollungen Beifall oder eine Missbilligung aus, die auch das gemissbilligte Bild des Wollens fortbestehen lässt; dem wirklichen Wollen gegenüber fordert sie Entfernung dessen, was sie an ihm missbilligt. Dass die Maxime sich über das blosse Urteil zu der Norm für das Wollen erhebt, die nicht bei der blossen Aussage über das Gelingen oder Misslingen der Apperception stehen bleibt (§ 121), sondern die Appercipirbarkeit des Wollens selbst geradezu fordert, hat seinen Grund darin, dass die Maxime selbst ein Gewolltes, Gegenstand eines Wollens ist, oder vielmehr wird, sobald ihr ein unangemessenes Wollen entgegentritt (§ 111). Das Wollen, das als blosses Bild fortbesteht, erfährt, wenn es als Glied eines missfälligen Verhältnisses gedacht wird, Missbilligung, das wirkliche Wollen hingegen, das sich trotz dieser Missbilligung einstellt und behauptet, wird zurückgewiesen, indem die Herrschaft der Maxime gewollt wird. Bei den Maximen der eudämonistischen Richtung ist dieses Hinzukommen des Wollens zum Wissen an sich klar: denn, indem ich meine Wohlfahrt will, verabscheue ich Alles, was ich als ihr unangemessen erkannt habe; bei der ethischen Maxime kommt dem Urteile der Missbilligung die Verabscheuung des Missbilligtwerdens zu Hülfe (das peinliche Gefühl der Beschämung vor sich selbst und anderen), und dies zwar um so mehr, als die Aufrechterhaltung des missbilligten Wollens selbst wieder als ethische Unfreiheit missfällt. Bei den eudämonistischen Grundsätzen steht das Wollen des Grundsatzes zu dem Wollen der eigenen Wohlfahrt in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke, bei den ethischen fällt das Wollen der eigenen Billigung mit dem Wollen des gebilligten Verhältnisses in eines zusammen (§ 124): lerne ich, was ich missbillige, dort für mich, so lerne ich es hier an mir verabscheuen. Die Maxime ist an sich ein begehrungsloses Urteil: ein Wissen; zu einer Macht dem Wollen gegenüber wird sie dadurch, dass sich ihrer ein Wollen bemächtigt, das sie aus der blossen Aussage über ein

Gedachtes zu einem Sollen oder Nichtsollen einem Wirklichen gegenüber verwandelt, und in dieser Verbindung schliesst die Maxime ein Gebot oder ein Verbot in sich. Geboten kann dem Wollen nur werden, dass es werde, was es noch nicht ist, verboten, dass es aufhöre zu sein, was es schon geworden ist. In diesem Sinne gebietet die Maxime dem Wunsche das Wollen, der Erwägung den Entschluss, dem Vorsatze die Handlung, der Vorstellung des Wollens das wirkliche Wollen. Verbieten kann die Maxime dem Wollen nur, was sie an ihm oder in ihm bereits fertig findet, und wäre dies auch nur das Streben, fertig zu werden; das blosse Bild des Wollens, das selbst dieses Strebens noch entbehrt, kann nur gemissbilligt, aber nicht verboten, beurteilt und verurteilt, aber nicht ausgewiesen und verstossen werden. Der fertigen Handlung gegenüber gibt es nur ein Verbot, das hier freilich in den Konflikt hineinführt, zurückzuweisen, was nicht mehr zurückgewiesen werden kann: daher der tiefe Stachel der Reue, der recht eigentlich zur Verzweiflung treiben kann (§ 134 und § 128). Gebote und Verbote greifen demgemäss in die Erwägung ein: jene, indem sie das noch unfertige Wollen zum Entschlusse drängen; diese, indem sie dem Wollen den Entschluss entgegensetzen, nicht zu wollen, und wo sie das nicht vermögen, dem Wollen ihr Veto auf den Weg zu seiner Realisierung mitgeben. Wo dem Urteile das Wollen abgeht, das, von innen aus kommend, das Urteil trägt und hält, da bleibt die Maxime die blosse Phrase einer Maxime: daher die bekannte Unzuverlässigkeit aller bloss anerlernten, anbefohlenen Maximen den Stürmen des Lebens gegenüber. Soll die Maxime für das Leben gelten, so muss sie selbst durch das und aus dem Leben entstanden sein; wahre Maximen sind stets der Ausdruck eines Stückes der eigenen Lebensgeschichte. Maximem, welche ihren Ursprung aus der denkenden Reflexion genommen haben, müssen sich erst einleben, um echte Maximen zu werden: so lange dies nicht der Fall ist, wirken sie meistens nur verwirrend und beunruhigend. Die blosse Einsicht in die Richtigkeit vermag der Maxime die innere Bedeutung nicht zu verleihen, es wäre denn, dass diese Einsicht ein auf die Realisierung praktischer Erkenntnis gerichtetes Wollen bereits vorfände. Die logische Rechtfertigung der Apperception, die das Urteil zum Erkennen erhebt (§ 123), hat nichts gemein mit der Unterwerfung des Wollens unter das Urteil: daher der oft beklagte Zwiespalt zwischen Wissen und Handeln. In diesen Zwiespalt vermochte sich die Ethik der Sokratiker nicht hineinzufinden, die, nachdem sie das Wollen zum Korrelate des höchsten Gutes erhoben, dieses vom Urteile des Wollenden über den Gegenstand des Gewollten abhängig machte.[2])

Anmerkung 1. Kant ordnete bekanntlich die Maxime dem praktischen Grundsatze als bloss subjektive Regel unter (Kr. d. pr. Vrn. § 1); Strümpell unterschied Maxime und Grundsatz derart, dass jene noch den Vorbehalt an sich trägt, nach Umständen modifiziert oder wohl ganz negiert zu werden, dieser jedoch jeden Vorbehalt ausschliesst (Vorsch. S. 131). Etwas ungenau ist es, wenn Lindner die Maxime geradezu als ein allgemeines Wollen, analog zum Begriffe durch Verschmelzung des Gleichartigen einer Mehrheit von Willensakten entstanden, definiert (Ps. S. 186).

Anmerkung 2. Ethische Beurteilungen des Wollens stellen sich im allgemeinen später ein, als eudämonistische, weil sie eine abstraktere Auffassung des Wollens voraussetzen, verwandeln sich aber schneller als eudämonistische in Gebote. Ethische Grundsätze entwickeln sich leichter aus der Betrachtung fremden, als des eigenen Wollens, leichter an fingierten Bildern des Wollens und an blossen Vorsätzen, als an wirklichem Wollen und an Handlungen. Praktische Menschen sind in der Regel der Leitung des Wollens durch Maximen abgeneigt, und zwar nicht bloss der Unverlässlichkeit theoretischer Grundsätze, sondern insbesondere der Allgemeinheit der Normen überhaupt wegen, welche sie ausser Stand setzt, den besonderen Beziehungen des einzelnen Wollens volle Rechnung zu tragen. Von ihnen stammen die bekannten Anempfehlungen und Lobpreisungen des richtigen Taktes her, der seine Berechtigung wohl hat, aber nicht im Wollen ohne, sondern im Wollen nach Maximen (§ 129 Anm. 3). — Tugenden, sagt Fries richtig, sind nicht Grundsätze, sondern lebendige Kräfte, welche mit leidenschaftlicher Gewalt den Begierden widerstehen sollen und im Grundsatze nur anerkannt werden (vergl. auch Spinoza, Eth. IV, prop. 14). Bekannt ist Thomas von Kempis treffender Ausspruch: *occasiones hominem fragilem non faciunt, sed, qualis sit ostendunt.* In ähnlicher Weise hatte schon Hume zum Ärgernis der „Metaphysiker" seiner Zeit die Behauptung durchgeführt, dass jene Vernunft, welche unsere Begierden zügelt, durchaus nicht das theoretische Vermögen der Wahrheit, sondern nur der stolze Name sei für eine ruhige und gleichmässig verbreitete Leidenschaft *(a general and calm passion.* Diss. an the passions 5, Ph. W. IV, p. 226). Kants kategorischer Imperativ hingegen ist streng genommen weder kategorisch, noch ein Imperativ: jenes nicht, weil die Maxime erst dann zum Gebote wird, wenn sie auf ein widerstehendes Wollen stösst; dieses nicht, weil es der von einander unabhängigen Gebote mehrere giebt, und der singulare Imperativ nur den Wert einer Abstraktion aus dem Pluralis der wirklich gegebenen Imperative besitzt.

§ 151. Freiheit als Willkür.

Die Untersuchungen des letzten Paragraphen führen unmittelbar zu jenem Probleme, das man häufig als das Grundproblem der gesamten Psychologie bezeichnet hat: zu der Freiheit des Willens. Seiner phänomenalen Seite nach besteht es zunächst in der Thatsache, dass ein Wollen sich behaupten kann trotz des dagegen gerichteten Verbotes, dass ein Wollen unfertig bleiben kann trotz des Gebotes, wirkliches Wollen zu werden, sich entscheiden, oder unentschieden verharren kann zwischen den widersprechenden Forderungen

verschiedener Maximen, und dass in allen diesen Fällen das Endwollen, in das sich der innere Konflikt entscheidet, unabhängig ist von der Energie einerseits des Gebotes oder Verbotes, andererseits des ursprünglichen Wollens. Insofern in dieser Thatsache der Schein einer Bestimmung des Wollens gegeben ist, die, der Wechselwirkung der Vorstellungen völlig entrückt, in dieser nicht mehr ihren Erklärungsgrund finden kann, scheint dieselbe zu der Annahme eines Principes zu verpflichten, das dieser Erhebung über den psychischen Mechanismus Ausdruck giebt: man vindicirt dem Wollen das Princip der Willensfreiheit und lässt dieses Princip im Endwollen als Willkür oder Wahlfreiheit *(liberum arbitrium)* zum Vorschein kommen. Die Frage, die uns auf diese Weise in dem Phänomen unabweisbar entgegentritt, kann somit nur die sein: ob uns in demselben die Wirksamkeit eines Principes gegeben ist, das uns nötigt, den Kreis der bisher fettgehaltenen Principien zu überschreiten, oder ob sich dasselbe bei näherer Untersuchung, gleich manchen anderen Phänomenen, bloss in das Produkt einer komplizierteren Wechselwirkung der Vorstellungen auflösen lässt, d. h. ob die Freiheit des Willens sich als Problem der Psychologie herausstellt. Den Weg zu der Beantwortung dieser Frage, welche für eine genetische Psychologie im Sinne unseres Systemes (§ 3 und § 4) offenbar die Bedeutung einer Lebensfrage besitzt, bahnt am sichersten eine genauere Erfassung des Phänomens selbst an. Es ist nämlich mit der Erscheinung eines absolut willkürlichen Endwollens nicht abgethan, sondern mit ihr ist jedesmal noch der weitere Schein verbunden, als nehme das Endwollen seinen Ursprung aus einem über den widerstreitenden Wollungen schwebenden Ich als dessen reinster Ausdruck und unmittelbarste Bethätigung, daher man es auch vorzieht, das Endwollen als den Endwillen zu bezeichnen. Damit sind wir aber auf einem Boden angelangt, über dessen rein phänomenalen Charakter uns die Untersuchungen der §§ 109 und 148 keinen Zweifel übrig lassen, und dessen Formation entschiedener als die irgend einer anderen Region der Phänomenologie des Seelenlebens auf den Ursprung aus Vorstellungen hinweist. Es giebt kein herrenloses Wollen, denn die Begehrung wird zum Wollen durch ihre Auseinandersetzung mit dem Ich (§ 148); dies gilt von dem Endwollen, das den Konflikt der Wollungen entscheidet, ebensowohl, wie von dem Wollen, in das der Entschluss den Konflikt der Vorstellungsreihen entscheidet. Das Ich des Endwollens aber ist die Regsamkeit aller jener weit verzweigten Vorstellungsmassen, welche durch die beiden einander messenden Wollungen und die Bewegung des Messens selbst zur Evolution von

innen aus gekommen sind, und dass dieses Ich ausser und über den beiden mit einander ringenden Wollen zu schweben scheint, ist wohl begreiflich, da es eben den Gesamteindruck eines emporstrebenden Vorstellungsganzen zum Bewusstsein bringt, das jene beiden Vorstellungskreise in sich schliesst, oder auch über deren Grenzen hinausgreift. Ist jedoch das Ich des Endwollens nichts anderes, als das Bewusstwerden einer von weiten Vorstellungskomplexen getragenen inneren Regsamkeit, dann kann auch dem Endwollen selbst kein Ursprung ausser den Vorstellungen vindiziert werden, weil die Vorstellungen, die das Ich des Wollens bewirken, dieselben sind, die das Wollen des Ich bewirken. Die Macht, die sich in dem Endwollen offenbart, ist keine Macht über den Vorstellungen, sondern nur eine neue Offenbarung der in den Vorstellungen wirkenden Mächte, und dass das Endwollen einem der beiden Wollungen den Vorzug giebt (oder wohl auch beide suspendiert), hat seinen Grund nur darin, dass eben dieses Wollen sich schliesslich als das Resultat der gesamten inneren Bewegung herausstellt. Die Willkür thut, was ihr beliebt, aber dieses Belieben zeigt eben nicht sowohl, dass keine, sondern vielmehr, dass sehr bestimmte, wenn auch nicht bestimmbare Motive im Spiele gewesen sind. Der Endwille ist kein Wille besonderer Art, über das Getriebe der Vorstellungen erhaben, sondern ein Wollen, von den anderen Wollen nur dadurch unterschieden, dass es das Resultat der Wechselwirkung der Vorstellungen in einer Instanz ist, über die hinaus es keine weitere Instanz mehr giebt. Die Unübersehbarkeit der Grenzen dieser Wechselwirkung und die Unberechenbarkeit ihres Resultates entrückt die Wechselwirkung selbst den Augen und wendet dem Endwillen den Schein einer Exemption von allen Vorstellungseinflüssen zu, die ihm in Wirklichkeit so wenig zukommt, dass er vielmehr dem Verhalten der Vorstellungen allein seine phänomenale Existenz verdankt. Wer somit die Freiheit des Wollens in diesem Sinne behauptet, verwechselt lediglich das Unvermögen des Beobachters, das Resultat vorher zu bestimmen, mit einem jede Vorherbestimmung ausschliesenden Vermögen in dem Beobachteten, und verwickelt sich in den Schluss, dass, weil dem Beobachter die eine Bestimmung ebenso möglich erschien, als die andere, in dem Beobachteten die gleiche Möglichkeit als Vermögen vorhanden gewesen und in der vollzogenen Bestimmung thätig geworden sei. Es ist ganz richtig, dass vor und nach dem wirklichen Endwollen ein anderes Endwollen gedacht werden konnte, und dass es einer oft nur geringen Verschiebung der vorhandenen Vorstellungsverhältnisse bedurft hätte, um das gedachte zu realisieren; es ist aber auch zweifellos, dass das Endwollen eben bei den vor-

handenen Vorstellungsverhältnissen nur so und nicht anders ausfallen konnte, als es wirklich ausgefallen ist. Befiehlt mir jemand eine Bewegung meiner Glieder an, so steht es allerdings bei mir, seinem Befehle nachzukommen oder nicht; dass ich aber das eine oder das andere zu thun mich entschliesse, hat seinen vollständigen Grund und zwar nicht in meiner Freiheit, das eine wie das andere thun zu können, denn diese wäre kein Grund für das, was wirklich geschieht, sondern in dem momentanen Übergewichte einer jener Vorstellungsreihen, welche in der Erwägung einander entgegenstreben, wäre dies etwa auch nur die Neigung, die Theorie der Freiheit durch die praktische Widerlegung der Zumutung zu retten. Der Äquilibrismus, der dem Wollen seine Freiheit durch die Annahme des Vermögens zu sichern unternimmt, jedes Wollen durch eine ihm entgegengesetzte Bewegung sofort zum Stillstande zu bringen, ist nichts weiter, als die seltsame Umsetzung der Thatsache des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins dem Wollen widerstrebender Vorstellungskräfte in ein Vermögen, dem es gleich möglich ist, thätig zu werden, oder in Unthätigkeit zu verharren. Was zu dieser Hypostasierung Veranlassung gab, ist vollkommen klar: wer über den Konflikt seiner Wollungen nachdenkt, wägt die einander widerstehenden Motive ab und hält die Wollungen selbst durch das Wollen der Erwägung gebannt bis zur Fällung des Endurteils; in dem wirklichen Konflikte selbst aber währt der Kampf aller dieser Wollungen fort, bis die wachsende innere Erregung die Entscheidung herbeiführt, wobei es wohl geschehen kann, dass, während das Denken noch äquilibriert, das Endwollen fertig hervorspringt. Besässen wir wirklich das Vermögen, durch ein inneres Zauberwort jedes Wollen starr zu machen, dann würde schliesslich nicht gewollt, was man *sua sponte* will, sondern es würde gar nicht gewollt. Dass das Endwollen sich auch gegen ein klar vorgestelltes, somit an sich voll wirksames Motiv zu richten vermag — es stehe dies auf der Seite des Gebotes oder des ursprünglichen Wollens —, beweist nicht gegen den gesetzmässigen Verlauf der Wechselwirkung der Vorstellungen, sondern weist nur darauf hin, dass andere unklar vorgestellte Motive in ihrem Zusammenwirken das Übergewicht gegen das klar vorgestellte errungen haben. Eine genauere Selbstbeobachtung wird überhaupt finden, dass während des Konfliktes unser Interesse sich abwechselnd den streitenden Parteien zuwendet, ohne viel nach dem Richter zu fragen, und dass das Ich des Endwollens nicht sowohl die ihm fälschlich zugedachte Stelle eines unparteiischen Richters über den Wollungen, als vielmehr die eines von den Parteien hin und her bewegten, ja von beiden

bestochenen Richters spielt. Ja der ganze Vorgang sieht keineswegs einem geregelten Gerichtsverfahren, sondern einem Kampfe ähnlich, indem schliesslich der besiegte Teil sich wohl dem siegenden, aber nicht seinem Richter fügt. Unter diesen Umständen hat die öfter gemachte Bemerkung ihre Berechtigung, dass, wenn Freiheit wirklich Willkür wäre, der gefällte Entschluss uns selbst in unserem eigenen Bewusstsein eher unfrei als frei erscheinen lassen müsste.

Anmerkung. Was die Darstellung der Kontroverse zwischen dem Indeterminismus und dem Determinismus vom psychologischen Standpunkte aus so schwierig macht, ist, dass der Gegensatz der Principien beider über die Psychologie hinaus in die Metaphysik und Ethik hin reicht. Der Indeterminismus sucht seine metaphysische Begründung in dem bekannten Argumente, dass, wenn auch in der Natur jeder gegenwärtige Zustand auf einen vorhergegangenen notwendig hinweist, aus dem er hervorgegangen ist, es doch, da diese Reihe nicht ins Unendliche verlaufen kann, ein erstes Glied geben müsse, das spontan gewirkt hat, und dass, was im ersten Gliede als notwendig postuliert wird, in einem späteren Gliede doch nicht als unmöglich zurückgewiesen werden könne. Diese Möglichkeit zur Notwendigkeit zu erheben, bedient sich der Indeterminismus des Hinweises auf die Art und Weise, wie sich das Sittengesetz unserem Bewusstsein kund giebt und kund geben muss, um sich als absolutes Gebot zu dokumentieren. Der kategorische Imperativ tritt uns nämlich als eine Forderung entgegen, deren Absolutheit weder an sich begreiflich, noch dem Wollen gegenüber berechtigt erschiene, wenn alles Wollen, das Endwollen mit eingeschlossen, durch das unabänderliche Resultat der vorhandenen Vorstellungsverhältnisse bestimmt würde. Die Uneingeschränktheit und Stabilität der Forderungen des Sittengesetzes, mit der weiterhin auch die Unendlichkeit des Ideales der höchsten Sittlichkeit in uns zusammenhängt, scheint eben so wenig aus den begrenzten und wechselnden Vorstellungsverhältnissen hervorgehen zu können, als die Zurechnung des Wollen dort einen Sinn haben kann, wo das Endwollen nicht den Akt einer unmotivierten Unterwerfung oder Auflehnung des Wollenden unter oder gegen das Sittengesetz in sich schliesst, sondern als Produkt eines im Vorhinein bestimmten Prozesses so ausfällt, wie es eben ausfallen musste. Diesen Argumenten fügt der Indeterminismus noch den Hinweis auf eine Reihe von psychologischen Thatsachen hinzu, die entweder für die Realität seines Principes unmittelbar sprechen, oder doch diese zur Voraussetzung haben. Unter den ersteren werden gewöhnlich angeführt: die Wahl des Entschlusses gegen die stärksten und klarsten Motive, die Unschlüssigkeit bei einseitig wirkenden und die Entschliessung bei widerstrebenden gleichwiegenden Motiven, das Abbrechen des ganzen Prozesses in jedem beliebigen Momente, die dem Wollenden stets offene Möglichkeit, seinen ganzen Charakter umzuändern u. s. w.; unter den letzteren genügt es, die freie Schöpfungskraft der Phantasie, die Unabhängigkeit des Denkens von subjektiven Beziehungen, des Gefühles von Vorstellungen hervorzuheben. Als Abschluss des Ganzen eröffnet der Indeterminismus noch die Aussicht einer Ausdehnung seines Freiheitsbegriffes auf Gott, die allein geeignet erscheint, einerseits im Reiche des Kreatürlichen Geist und Natur von einander abzugrenzen, andererseits das Verhältnis beider zu Gott in evidenter Weise zu bestimmen (vergl. Huber, a. a. O. S. 16 ff.). Was endlich den Vorwurf betrifft: der indeterministische Freiheitsbegriff involviere

infolge der Leugnung des Kausalverhältnisses zwischen Motiven und Wollen eine Aufhebung jeder Gesetzmässigkeit in sich, so weist der Indeterminismus denselben mit dem Argumente zurück, dass sein Princip nicht sowohl die Gesetzmässigkeit, als vielmehr nur die Alleinherrschaft des Kausalitätsgesetzes negiert und, entfernt davon, das Endwollen als absolut unbegründet aus nichts hervorspringen zu lassen, demselben eben in der Freiheit als Seelenvermögen die *ratio sufficiens* zu Grunde legt. Eben deshalb glaubt der Indeterminismus schliesslich auch den Einwurf der Unvereinbarkeit der Freiheit mit der durch die Moralstatistik zu Tage getretenen Gesetzmässigkeit in scheinbar ganz freiwilligen Handlungen damit widerlegen zu können, dass, abgesehen davon, dass die betreffenden Handlungen wohl mehr als Ausdruck der Unfreiheit zu gelten hätten, aus der Gleichförmigkeit der Handlungen noch immer nicht die Unfreiheit des ihnen zu Grunde liegenden Wollens folgen würde (vergl. J. B. Meyer, a. a. O. S. 238). Diesen Behauptungen des Indeterminismus gegenüber betont der Determinismus zunächst die Kontinuität der Entwickelungsstufen des gesamten Seelenlebens, die es nicht gestattet, dem Endwollen ein Princip zu usurpieren, das jenem des ursprünglichen Wollens, wie dieses nun einmal unleugbar gegeben ist, geradezu widerspricht. Zeigt sich bei dem Endwollen eine Unabhängigkeit von einzelnen klar vorgestellten Motiven, so ist es übereilt, das Freisein von dem Einflusse einzelner klarer Motive für ein Freisein von allen Motiven zu nehmen und, statt der Lösung des Problemes aus bekannten Principien nachzugehen, das ungelöste Problem zu einem neuen Principe zu hypostasieren. Die verächtliche Zurückweisung des Mechanismus erscheint von diesem Standpunkte aus durchaus unberechtigt, da jedes Gesetz in dem Sinne ein mechanisches ist, als es die Folge durch den Grund bestimmt, und der Indeterminismus, indem er dies zu leisten nicht vermag, sich in der That ausser das Bereich der Gesetzmässigkeit versetzt. Glaubt der Indeterminismus diesem Vorwurfe dadurch aus dem Wege zu gehen, dass er eben die Freiheit als Vermögen zu der *ratio sufficiens* des bestimmten Endwollens erhebt, so befindet er sich damit im Irrtum, weil, was seinem Begriffe nach gleichmässig den Grund der einen wie der anderen Erscheinung abgiebt, in Wirklichkeit als *ratio sufficiens* weder der einen, noch der anderen gelten kann. Die ganze Identifizierung der Freiheit als Willkür mit einer höheren Gesetzmässigkeit läuft demnach auf ein leeres Spiel mit Worten und zuletzt auf die Erhebung des Zufalls zum Princip hinaus; die Annahme der Freiheit als Seelenvermögen vollends verwickelt nicht nur in alle Schwierigkeiten der Vermögentheorie überhaupt, sondern führt gewissermassen diese Theorie selbst *ad absurdum*: jenes, indem die Bestimmung des Wollens aus sich selbst auf eine unendliche Reihe zurückweist (wie dies namentlich Herbart und Schopenhauer gezeigt haben, s. § 4); dieses, indem die Freiheit blosses Vermögen bleiben und doch als unmittelbarster Ausdruck des wollenden Wesens selbst sich über die anderen Vermögen erheben soll. Liegt in der metaphysischen Begründung des Indeterminismus eine gewisse Befangenheit in der vorphilosophischen Auffassung des Kausalitätsbegriffes (§ 123), so wendet sich die Berufung auf das Axiom „ohne Willkür keine Zurechnung" gerade gegen den Indeterminismus. Denn die Zurechnung, indem sie den Faden der Kausalität verfolgt, hört da auf, wo dieser abgerissen wird; bestände zwischen dem Ich und seinem Endwollen kein notwendiger Zusammenhang mehr, d. h. wäre dem Ich dieses Wollen eben so zufällig, als ein anderes, so hörte jede Verantwortlichkeit des Ich für dieses Wollen auf, und ein von allen Motiven unabhängiger Wille müsste als solcher auch von sittlichen Motiven unabhängig und gerade darum

als sittlich unfrei erscheinen. In gleicher Weise erblickt der Determinismus in den von dem Indeterminismus für sich angeführten Thatsachen entweder nur ungenaue Auffassungen des wirklich Gegebenen, oder Verwechselungen blosser Fiktionen mit Gegebenem, wie letzteres namentlich in dem (fälschlich) an Buridans Namen geknüpften Paradoxon der Fall ist, dessen Absurdität nicht sowohl in dem Resultate, als vielmehr in den Voraussetzungen gelegen ist (vergl. Huber, a. a. O. S. 11). Die Behauptung, dass es dem Menschen stets möglich bleibe, seinen Charakter zu ändern, wenn er es will, zeigt nur, dass der Charakter niemals die Reihe aller möglichen Motive des Wollens in sich einschliesst, aber durchaus nicht, dass das ausser ihm entsprungene Wollen ohne alle Motive entsprungen ist. Allen diesen vermeintlichen Thatsachen gegenüser glaubt der Determinismus für sich in Anspruch nehmen zu können, dass er allein den Voraussetzungen der Erziehueg, des historischen Pragmatismus, ja ganz allgemein denen einer jeden exakten Auffassung individueller Entwickelungen Rechnung zu tragen vermöge und allein die in der Moralstatistik zum Vorschein kommende Gesetzmässigkeit in scheinbar willkürlichen Handlungen begreiflich zu machen im stande sei. Die bekannte Erfahrung endlich, dass die behauptete Wahlfreiheit bei dem Kinde gar nicht, bei dem Erwachsenen immer nur unvollkommen zur Bethätigung kommt, dass sie bei verschiedenen einen verschiedenen Umfang, in den verschiedenen Wollenskreisen desselben Subjektes verschiedene Grade annimmt und trotz ihrer transcendentalen Allmacht somatischen Einflüssen schnell unterliegt — bilden eine Reihe von Argumenten, bezüglich deren der Determinismus wohl zu dem Vorwurfe berechtigt erscheint: der Indeterminismus sei über deren wahre Bedeutung zu leicht hinausgegangen.

Der Begriff der Freiheit des Willens als eigentliche Wahlfreiheit war der griechischen Philosophie fremd geblieben. Der Grund dieser Erscheinung liegt hauptsächlich in der Bestimmung des ethischen Problemes durch den Begriff des höchsten Gutes, der, häufig geradezu als Korrelatbegriff des Wollens gefasst, eine notwendige Determinierung des Wollens in sich schloss. In diesem Sinne nennt Sokrates den Menschen frei, der bei seinem Handeln von richtiger Einsicht geleitet wird. Plato kommt infolge des Konfliktes, in den sein bekanntes Theorem: „Niemand ist freiwillig böse“ mit der Zurechnungsfähigkeit vor dem Gesetze hineinführt, zu einer Erörterung des Gegensatzes von *ἑκούσιον* und *ἀκούσιον*, erledigt die Frage aber ziemlich oberflächlich dahin, dass man wohl objektiv ein Unrecht thun, aber nicht subjektiv das Unrecht wollen könne (Legg. IX, 6, p. 661 E ff.). Aristoteles widmet der Lösung dieser Kontroverse eine eingehende Untersuchung in den ersten Kapiteln des dritten Buches der Nikomachischen Ethik. Von der Thatsache ausgehend, dass nur freiwillige Handlungen gelobt oder getadelt werden, bezeichnet er als unfreiwillig alle Handlungen, bei denen das Princip der Handlung ausser dem Handelnden gelegen war, oder wo aus Unwissenheit gehandelt wurde (III, 1, conf. V, 8). Von engerem Umfange als das *ἑκούσιον* ist das *προαιρετικόν*, denn freiwillig kann auch der handeln, der ohne Überlegung handelt, wie z. B. Kinder. Die *προαίρεσις* ist identisch mit und nur der Zeit nach verschieden von dem *βουλεύσεσθαι* und kann eben darum auch definiert werden sowohl als die *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν*, als auch als *ὀρεκτικὸς νοῦς* (III, 2 und 3; VI, 2). Der alte Satz: „Niemand ist unfreiwillig böse“ ist falsch, denn der Mensch ist Princip seiner Handlungen und wird, wo er dies nicht ist, es nur durch selbstverschuldete, freiwillige Fahrlässigkeit, d. h. dadurch, dass er es unterlässt, für die Ausbildung

des rechten Habitus (ἕξις) zu sorgen. So sind sowohl unsere Handlungen, als unsere Tugenden in unserer Gewalt und freiwillig: jene von Anfang bis zum Ende, diese aber nur vom Anfang her (III, 5). Allein bei alledem ist Freiheit kein Prädikat des Wollens, denn das Wollen ist stets gerichtet auf das, was wir als gut vorstellen, und zwar so, dass das wahrhaft und an sich Gewollte stets das an sich Gute, das von dem Einzelnen Gewollte aber das ist, was ihm als gut erscheint, und der Mensch ist frei, nicht durch die Befreiung seines Wollens von dem Principe, sondern dadurch, dass das Princip seiner Handlung in ihm selbst gelegen ist (III, 4). Bei den Stoikern gerät der letztere Gedanke in Konflikt mit der Notwendigkeit des allgemeinen Naturgesetzes und der Vorherbestimmung alles Geschehens durch das Schicksal. Diesen Konflikt zu mildern, diente die Einstellung der Menschen- in die Weltseele, als Teil in das Ganze, ihn zu beheben, die (wenigstens bei den späteren Stoikern häufige) Unterscheidung der Dinge, die wir in unserer Gewalt haben (τὰ προαιρετικά bei Epiktet), von den ausser unserer Gewalt gelegenen. In der Beschränkung des Wollens auf jene besteht die Freiheit des Menschen, bei der jedoch das Wollen selbst so wenig frei ist, dass es vielmehr entweder durch die Vernunft zu der Unterordnung unter das Weltgesetz oder durch die vernunftwidrige Bewegung der Affekte zur Auflehnung gegen dasselbe getrieben wird. Dass ersteres geschehen soll, darauf weist die Vorzüglichkeit der Tugend hin; dass es geschehen kann, hat in der Möglichkeit der Determination des Wollens durch Einsicht, Maximen und Erziehung seinen Grund. Freiheit als Prädikat eines Menschen bezeichnet somit nicht eine Befreiung von der Determination durch Motive als Seelenvermögen, sondern lediglich den als ethisches Problem vorgezeichneten Habitus infolge der Determination durch löbliche Motive. Auch bei Plotin kommt es zu keiner wesentlich neuen Anschauung. Ihm gilt als freiwillig jede Handlung, die von dem Bewusstsein dessen, was gethan wird, begleitet wird, und als frei jedes Vermögen, von äusseren Einflüssen unbehindert zu handeln, so, dass zuletzt wieder nur das vernünftige Handeln und nur der Vernünftige, der sich dem reinen und vollendeten Leben zuwendet, als frei gelten können (Enn. I, 8, 5). Der Begriff der Freiheit als Willkür, d. h. als absolute Wahlfreiheit, entwickelt sich erst bei den Kirchenvätern und zwar unter dem Einflusse der Dogmen von der Erbsünde und der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen. Das erste zu begründen, musste ein Vermögen des Menschen, sein Wollen ursprünglich auf das Böse zu richten, postuliert werden, das dieses Wollen zugleich ausser Konflikt mit Gottes Allmacht und Güte setzt, was ein durch Motive determiniertes Wollen niemals zu leisten vermochte, weil Gottes Güte die Möglichkeit, seine Allmacht die Wirklichkeit solcher Motive ausschloss. Durch die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen aber musste dem Menschen ein Analogon jener Allmacht zugewendet werden, welche die Welt aus Gott durch einen unmotivierten Akt reinen Wollens hervorgehen liess. Beide Gedanken wirken schon bei Tertullian in einer Weise zusammen, die seinen Kontakt mit der Stoa in diesem Punkt zwar nicht aufhebt, aber doch wesentlich modifiziert. Augustinus' berühmte Freiheitstheorie beruht, wenn man von ihren rein theologischen Beziehungen absieht, im wesentlichen auf der Unterscheidung der Freiheit als Vermögen und als wirklicher Zustand; im ersten Sinne ist sie die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, und schliesst als solche die Wahlfreiheit ebenso in sich ein (*nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas, est . . . . . velle et nolle propriae voluntatis est,* de lib. arb. III, 3, I, 12 de grat. et lib. arb. 3), als sie im zweiten dieselbe von sich ausschliesst,

weil durch den Zustand selbst die Möglichkeit einer Selbstbestimmung in entgegengesetzter Richtung aufgehoben erscheint. Infolge dieser Unterscheidung stellt sich die Freiheit für Augustin in dem einen Falle als eine ursprüngliche *possibilitas boni et mali* mit dem *posse non peccare*, in dem anderen als eine durch die Idee des Guten determinierte Willensrichtung mit dem *non posse peccare* heraus, wie letztere Gott (und Adam vor dem Sündenfalle) zukommt (*de corr. et grat.* II; vergl. zu dem Ganzen Gangauf, a. a. O. S. 329—337). In ihrer Verbindung mit den Dogmen der Erbsünde, der göttlichen Gnade und der Prädestination nimmt diese Theorie eine höchst verwickelte Ausgestaltung an. Augustin scheint in dieser Beziehung seine Ansicht wiederholt geändert zu haben und von dem Resultate, wie er es in der Abhandlung über die Gnade und den freien Willen niedergelegt hat, selbst nicht ganz befriedigt worden zu sein. Augustius Freiheitslehre hat bekanntlich die verschiedensten Kommentare erfahren und ganz entgegengesetzten dogmatischen Anschauungen zum Ausgangspunkte gedient, was wohl in der Stellung seinen Grund hat, die A. einerseits dem naturalistischen Indeterminismus der Pelagianer, andererseits dem Determinismus der Manichäer gegenüber einnimmt (J. B. Meyer, a. a. O. S. 229 ff.). Nemesios folgt im allgemeinen der von Aristoteles ausgehenden Auffassung, indem seine weitläufige Behandlung der ganzen Frage von dem Grundgedanken getragen wird, dass Freiheit in dem ἐφ' ἡμῖν bestehe (l. c. c. 30—34 und 39—41). Thomas von Aquino acceptiert den Begriff der Wahlfreiheit in dem Sinne, in dem ihn Augustin mindestens für Adam postuliert hatte, infolgedessen ihm Wollen und Wahlfreiheit zusammenfallen (*voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una. Summ. th. I, 9, 83, liberum arbitrium est ipsa voluntas, nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. De ver, qu. 24, art 6)*, doch so, dass für den Menschen das *liberum arbitrium* nur bezüglich jener Objekte aufrecht bleibt, die nach seiner Überlegung mit dem höchsten Gute an sich in keinem notwendigen Zusammenhange stehen, wobei sich weiter das blosse Wollen *(velle)* zum eigentlichen freien Wollen *(eligere)* verhalten soll, wie der *intellectus* zur *ratio*. Die Scholastiker bildeten den erwähnten Unterschied zu dem Gegensatze von Spontaneität und eigentlicher Freiheit aus, wobei sie wieder letztere in die *libertas contradictionis* (zwischen Handeln und Unterlassen), *contrarietatis* (zwischen konträr entgegengesetzten Handlungen) und *specificationis* (zwischen specifisch verschiedenen Handlungsweisen) einteilten. Hobbes bezeichnet in seiner kurzen, an Bischof Bramhall gerichteten Abhandlung über Freiheit und Notwendigkeit die gewöhnliche Definition der Freiheit als Möglichkeit, trotz des Vorhandenseins der vollständigen Ursache einer Wirkung, die Wirkung dennoch nicht hervorzubringen, als sinnlos und in sich widersprechend und erklärt die Freiheit als Abwesenheit aller ausser der Natur des Handelnden gelegenen Hindernisse der Handlung, woraus sich ihm die Folgerung ergiebt, dass zwischen Freiheit und Notwendigkeit kein eigentlicher Gegensatz bestehe (vergl. auch Elem. Philos. XXV, 13, und *de hom* XI, 2).

Die Hauptperiode der Kontroverse zwischen Indeterminismus und Determinismus, in welcher beide Teile einander den Vorwurf der Verkennung der obersten Grundsätze der Metaphysik und Ethik wiedergaben, war die Zeit von Descartes bis Kant, also gerade jene Zeit, in der auch der Streit zwischen dem Intellektualismus und Sensualismus am heftigsten entbrannt war (§ 120 Anm. 4). Descartes' Freiheitsbegriff vermittelt zwischen dem Indeterminismus und der älteren Form des Determinismus in der Art, dass der Indetermination zum

Urteile die Determination d u r c h das Urteil zur Seite steht und gewissermassen nachfolgt. Jedes Urteil nämlich, mag es an sich richtig oder unrichtig sein, wird für mich wahr oder falsch erst durch den Akt der Aufnahme oder Abweisung (der *assensio*, s. besonders Princ. I, 34) und setzt in dieser Beziehung den Willen voraus. Dieser Akt des Willens ist nun vollkommen frei von allen Motiven, und es fallen in diesem Sinne Wollen und *libertas arbitrii* geradezu als identisch zusammen. Ja diese Freiheit denkt sich D. bei den Menschen so gross, dass sie gar keiner Beschränkung fähig ist, und dass selbst Gottes Wille an sich nicht freier, als der des Menschen gedacht werden kann, dessen Ähnlichkeit zu Gott eben auf seiner Freiheit beruht. Allein diese Freiheit der Indifferenz zwischen Bejahung und Verneinung ist nicht die wahre Freiheit, denn sie schliesst den Irrtum der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach in sich ein, sondern nur deren unterste Stufe. Der Mensch wählt um so freier, je entschiedener er in seiner Wahl nach einer der beiden Richtungen durch die Vorstellung des Guten determiniert wird: sei es, dass er diese Vorstellung evident erkennt, sei es, dass Gott das Innerste seiner Gesinnung nach ihr hinlenkt, so dass Gottes Einwirkung auf den Menschen dessen Freiheit ebensowenig ausschliesst, als sie dieselbe vielmehr begründet und erhöht (Med. IV. p. 36 et seq.). Ist nun in der ersten Beziehung der Wille allein frei dem Intellekte gegenüber, so vollzieht sich in der anderen die wahre Freiheit des Willens doch erst in einem Akte des Intellektes, und die volle Freiheit besteht darin, sich bei unvollkommener Erkenntnis des Wollens zu enthalten, bei vollkommener das Wollen durch diese Erkenntnis zu motivieren, um sie sodann notwendig zu realisieren. Daraufhin gehen die beiden Sätze, die in soweit denselben Gedanken aussprechen, als der eine die Erkenntnis aus der Freiheit, der andere die Freiheit aus der Erkenntnis ableitet: *rei cogitantis voluntas fertur voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis) sed nihilo minus infallibiter in bonum sibi clare cognitum* (App. ad Med. Ax. 7) und *quippe cum voluntas nostra non determinatur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum, sufficit, si semper recta judicemus, ut recte faciamus* (De meth. Opp. p. 24). In die psychologische Durchführung dieses Freiheitsbegriffes, dessen Übereinstimmung mit dem allgemeinen anerkannten und dem unmittelbaren Bewusstsein Desc. Hobbes gegenüber hervorhebt (Obj. III, 12, Opp. I, p. 103 und Princ. I, 39) und an dem er selbst da festhält, wo ihm dessen Anwendbarkeit auf Gott bedenklich erscheint (Resp. ad obj. VI, 6, Opp. p. 160), geht D. nicht ein, sondern begnügt sich, die Entstehung der unklaren Wertschätzungen in der Seele mit Bewegungen der Nervengeister und des Konarium in einen Zusammenhang zu versetzen, der den Gegenstand der Untersuchungen über die Leidenschaften bildet (s. bes. Les pass. de l'ame I, 48—50).

L o c k e s Freiheitslehre ist von der Descartes' eigentlich nicht so verschieden, als man bei dem fundamentalen Gegensatze erwarten sollte, der zwischen beiden bezüglich des Verhältnisses des Wollens zur Freiheit als Vermögen besteht. Den Willen denkt sich Locke als das Vermögen, die wirkenden Kräfte zu einer Handlung um eines Zweckes willen zu bestimmen (a. a. O. II, 21 § 40, vergl. § 5), die Freiheit als das Vermögen des handelnden Wesens, eine bestimmte Handlung vorzunehmen oder zu unterlassen der Bestimmung der Seele gemäss, durch die das eine dem anderen vorgezogen wird (ebenda § 8). Hieraus ergeben sich ihm nun zwei Folgesätze: erstlich, dass es eigentlich absurd ist, von einer Freiheit des Willens zu reden, da wohl ein Subjekt beide Vermögen, aber doch unmöglich ein Vermögen das andere besitzen könne (§ 16), und zweitens, dass der Mensch in

seinem Willen gar nicht frei sein könne, weil der Wille als Handlung handeln, und zwar so handeln müsse, wie er durch das Gefühl der stärkeren Unlust *(uneasiness)* bestimmt wird (§§ 23, 35 u. 40). Demgemäss kann die Freiheit nur in dem Vermögen der Seele bestehen, die Vollziehung und Befriedigung eines Begehrens aufzuschieben und die Objecte der Begierde eines nach dem anderen von allen Seiten zu betrachten und gegen einander abzuwägen, oder mit anderen Worten: die Determinierung des Begehrungsvermögens durch die Vorstellung des Wohles so lange zu suspendieren, bis sich die vollendete Erkenntnis dieses letzteren herausgestellt hat (ebenda § 47). Lockes Freiheitsbegriff unterscheidet sich somit, wie Priestley richtig bemerkt hat, von dem der sogenannten philosophischen Notwendigkeit nicht wesentlich (The doctr. of phil. necess.. Birmingh. 1782, p. 7); dass er aber über die Schwierigkeiten nicht hinausführt, die L. selbst bei seiner Anwendung auf das Wollen anerkennt, ist an sich klar, da die Freiheit nicht ungewollt kommt (vergl. ebenda § 53), und der Mensch in diesem Wollen nur frei oder unfrei sein kann, wovon das erstere in einen Widerspruch, das zweite auf einen unendlichen Regressus führen muss. Hume ist Determinist, freilich aber in einem Sinne, in dem, wie er selbst hervorhebt, der Determinismus eigentlich niemals bezweifelt worden ist, indem H. eben nur jene subjektive Auffassung der Notwendigkeit, die er für die materielle Welt behauptet, auch bezüglich des Wollens in Anspruch nimmt; seine Zurückweisung der empirischen Begründung des Indeterminismus und des „üblen Geredes von zufälligen Ursachen" am Schlusse des ersten Teiles der VIII. Sektion (W. W. IV, p. 110) ist eben so beachtungswert, als sein Nachweis der Vereinbarkeit des Determinismus mit der Zurechnung im zweiten Teile (ebenda p. 115). Condillac folgt im wesentlichen Locke, indem er die Freiheit in jene Willensentscheidung versetzt, welche eine Folge der Überlegung ist, die wir angestellt haben oder hätten anstellen können und die dort fehlt, wo uns Leidenschaft bewegt (Diss. sur la lib. § 18).

Spinoza eröffnet das letzte Buch seiner Ethik mit einer herben Verurteilung des Descartes'schen Dualismus, welcher er in gleich herber Weise den Zusatz beifügt: *denique omnia, quae de voluntate ejusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse, satis superque ostenderim.* Gleichwohl hat es, freilich nur für den ersten Blick, den Anschein, als gestände Spinoza dem Descartes'schen Freiheitsbegriffe noch mehr zu, als man nach dieser Abfertigung erwarten sollte. Die Zurückweisung des Affektes als eines der Seele vom Leibe abgedrungenen Momentes musste freilich mit dem Dualismus selbst fallen und an deren Stelle der Versuch treten, sich in dem einmal unabweisbaren Affekte zurecht zu finden, aber in diesem Versuche konnte doch immer noch ein Stück von Willensfreihiit erhalten bleiben. Der Affekt ist als solcher ein Leiden, hört aber dies zu sein in dem Masse auf. in welchem er auf seine klare und bestimmte Vorstellung zurückgeführt wird (Eth. V, prop. 3), woraus unmittelbar folgt, dass jeder in sich die Macht besitzt, sich durch Erhebung zu den adäquaten Ideen von der Leidenheit der Affekte mindestens einigermassen zu befreien (ib. schol. ad prop. 4). Aber auch dieser Rest von Freiheit schwindet, wenn man in Betracht zieht, dass die klaren Ideen nicht aus dem eigenen Bewusstsein, sondern aus Gott geholt, oder eigentlich in Gott gefunden werden müssen (ib. II, prop. 22 u. I, prop. 15), und dass selbst die klaren Ideen nur dadurch Gewalt über den Affekt gewinnen, dass sie selbst affektvoll auftreten (ib. IV, prop. 7 conf. 37, schol. 2). Verflüchtigt sich auf diese Weise der ursprüngliche Schein von Willensfreiheit in dem Masse, als wir in S.'s Ethik vom letzten Buche aus nach vorwärts schreiten, so erlischt er vollends gänzlich, sobald

wir bei dem ersten Buche angelangt sind. Zwar begegnen wir hier schon in prop. 13 der Freiheitserklärung Gottes, aber auch diese Freiheit besteht nur darin, dass Gott *solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.* Mit dem Wollen hat diese Freiheit nichts zu thun, denn das Wollen Gottes gehört als *modus* zu der *natura naturata* und muss demgemäss durch einen anderen *modus* bewirkt sein, so dass Gott, wenn er auch aus der Freiheit seines Wesens, doch niemals aus der Freiheit seines Wollens handelt (prop. 32 et corr. 1). Ja S. geht in dieser Beziehung so weit, dass er das Geständnis nicht unterlassen kann, sich vom Standpunkte seines Freiheitsbegriffes aus lieber mit der Indifferenz des göttlichen Wollens, die alles von dem Gutdünken Gottes abhängig macht, als mit der Determination desselben durch die Vorstellung des Guten befreunden zu können (prop. 33 sch. 2). In S.'s Monismus ist nichts frei, als die eine und einzige Substanz, der er, in der That ziemlich zufällig, den Namen Gott beilegt, und auch diese Freiheit ist nur die von aussen unbeirrte Auswirkung der der Substanz immanenten Gesetze, daher denn auch die Liebe Gottes, in welche am Ende des Ganzen die menschliche Freiheit ausläuft, und in der das Freisein von Affekten seinen positiven Ausdruck finden soll (ib. V, prop. 3), nur ein anderes Wort ist für die Hingabe an den Fatalismus.

Descartes, Locke und Spinoza stimmen darin überein, dass sie die Freiheit als Habitus des Subjektes von der Freiheit des Endwollens trennen und in die Herrschaft der klaren und richtigen Vorstellungen über den dunklen Impetus der Leidenschaften versetzen. Bezüglich der Auffassung des Endwollens hingegen gehen sie nach allen Richtungen auseinander. Descartes gilt die Indetermination des Endwollens als selbstverständlich, weil als klare Thatsache unmittelbar gegegeben; für Spinoza ist die Verneinung des Indeterminismus längst entschieden, bevor er bei der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit anlangt, und das scheinbare Bewusstsein der Freiheit ist nur eine jener Täuschungen, denen wir im Wachen nicht minder als im Traume unterliegen; Locke substituiert der Freiheit des Wollens die Freiheit des Nichtwollens während der Überlegung. In diese Kontroverse greift nun Leibniz ein, ohne die überwiegend praktische Tendenz seiner Vorgänger zu teilen. Alles, was geschieht, muss seinen zureichenden Grund haben, weshalb es überhaupt und so wie es der Fall ist geschieht. Von diesem Gesetze, auf dem die grössten Wahrheiten, wie die Existenz Gottes, beruhen, kann auch das Endwollen keine Ausnahme machen; sagen: dass das Endwollen seinen zureichenden Grund in sich selbst, in der *simple volonté* habe, widerspricht diesem Axiom und führt in die alte Chimäre der unbestimmten Indifferenz zurück (Opp. p. 752 b). Die Motive bestimmen den Endwillen, wie die Gewichte den Wagebalken, freilich mit dem Unterschiede, dass was in den Motiven thätig ist, der Geist ist, und mit dem Zusatze, dass als Motive nicht bloss die klaren Beweggründe, sondern auch die dunklen Neigungen und Antriebe früherer Eindrücke in Rechnung zu bringen sind (s. die präcise Stelle in dem Briefwechsel mit Clarke: Opp. p. 761 b und Theod. I, 50, Opp. p. 517, wo die *causes impercibles* den schwachen Impulsen verglichen werden, die in ihrer Gesamtheit der Magnetnadel ihre Stellung geben, und die Seele als geistiger Automat bezeichnet wird). Ist nun aber auch die Determination ein allgemeines Gesetz alles Geschehens, so ist sie doch verschieden nach der Verschiedenheit der Sphären dieses Geschehens, weil erstlich das, was determiniert, und zweitens die Art, wie es determiniert, verschieden sind. Mein psychisches Geschehen ist determiniert, wie die Bewegung meines Leibes, nur dass dort die *causae finales* des Guten und Übelen, hier die *causae efficientes* wirken, beide einander angepasst durch die prästabilierte

Harmonie (Princ. phil. 3, Monad. 79, vergl. 36). In diesem Unterschiede der Ursachen liegt nun auch der Unterschied der Determination selbst begründet. Die wirkenden Ursachen determinieren mit absoluter, blinder, oder, wie sich L. auch ausdrückt: mit geometrischer und metaphysischer Notwendigkeit, denn bei ihnen ist das Gegenteil unmöglich; die Endursachen hingegen wirken bloss mit jener moralischen Notwendigkeit, welche bezüglich derselben aus der freien Wahl der Weisheit hervorgeht, und welche den Grund der physischen Notwendigkeit in sich schliesst, weil Gott bei Feststellung der Ordnung in der Natur die Endursachen nach seiner Weisheit in der dieser Weisheit würdigen Weise gewählt hat (Theod. 2 u. 349, Opp. p. 480 a und 605 a). Die Wahl der Motive ist wohl frei, aber je weiser ein Wesen ist, d. h. je klarer und richtiger seine Einsicht ist, umsomehr inkliniert es zu dem wahrhaft Guten; für Gott war es eine Notwendigkeit, das Beste zu wählen *(Dieu est porté à tout bien, ... le meilleur l'incline à agir . . . . c'est une nécessité morale, que le plus sage soit obligé de choisir le meilleur,* Theod. 230, Opp. p. 574), und gerade in diesem Ausschlusse aller Hindernisse bei der Wahl des Besten besteht seine vollendete Freiheit (Opp. p. 763 b), dem Menschen aber ist die Freiheit durch seine Vernunft (*spontaneitas intelligentis,* Opp. p. 669) garantiert. Das Resultat des Ganzen lässt sich daher in die drei „charakteristischen Attribute“ der Freiheit zusammenfassen: Einsicht als deutliches Erkenntnis des Guten, Selbstthätigkeit *(spontaneité)* als Determination durch ein inneres Princip und Zufälligkeit *(contingence)* als Ausschluss der metaphysischen Notwendigkeit; das bekannte *incliner sans necessiter* ist der kürzeste Ausdruck der moralischen Notwendigkeit (Theod. 288, Opp. p. 590 a und Nouv. Ess. II, 8, Opp. 252 b). Gegen die Spitzfindigkeit dieser Formel waren auch die ersten Angriffe der Freiheitslehre Leibnizens gerichtet, und zwar sowohl von Seiten der Indeterministen, als der Deterministen. Unter ersteren sind insbesondere Clarke und Price hervorzuheben, die, in der Auffassung der menschlichen Freiheit als Species der allgemeinen Spontaneität alles Beseelten übereinstimmend, Leibniz vorwarfen, bei seinen Voraussetzungen gerade in dem Falle der Indifferenz (der Wahl zwischen Handeln und Unterlassen bei äquiparierenden Motiven) Umgang genommen zu haben (Bain, Ment. and. mor. sc. p. 416). Unter den Deterministen gebührt Priestley unstreitig der erste Platz. Priestley weist die Berufung auf das unmittelbare Bewusstsein der Wahlfreiheit entschieden zurück und bezeichnet den Satz, dass keine Wirkung ohne Ursache und aus einerlei Ursache nur einerlei Wirkung möglich sei, als ein ausnahmloses Grundgesetz, durch das die Freiheit, die bei völliger Gleichheit aller Motive eine Verschiedenheit der Entschliessungen zulässt, absolut aufgehoben erscheint (The doctr. of philos. necess. illustr., Birmingh. 1782, p. 7 u. 13). Gleichwohl nimmt P. Anstand, die äussersten Konsequenzen des gemeinen Determinismus, wie z. B. den Satz, dass alles, was ist, so recht ist, wie es ist, anzuerkennen, und begnügt sich damit, die Freiheit als jenen Mechanismus zu bezeichnen, der die Entschliessung, die wir mechanisch fassen, als unser Werk erscheinen lässt (a. a. O. p. 17). In noch minder schroffer Weise erklärt sich Bonnet für den Grundgedanken des Determinismus, indem er den Umstand betonte, dass bei aller Verschiedenheit der Ursachen doch die Gewissheit der Wirkung eine gleiche sein könne, und den Menschen in dem Sinne als moralischen Automaten bezeichnete, in dem das Tier empfindender Automat ist (Ess., 48).

Reid schliesst sich in seiner weitläufigen Verteidigung des Indeterminismus an Price und Clarke an. Gleich diesen ist ihm die Willensfreiheit nur eine besondere Art der Selbstthätigkeit und sowohl durch das unmittelbare Bewusstsein,

als durch das Postulat der moralischen Zurechenbarkeit garantiert. Der Mensch ist soweit ein freithätiges Princip, als er die *causa efficiens* seiner Thätigkeit ist, dies ist er aber überall, wo er mit Überlegung und freiwillig handelt, denn die Überlegung setzt eben voraus, dass der Überlegende sich seiner Freiheit, d. h. dessen bewusst ist, dass er sein Wollen in seiner Macht hat. Neben den gewöhnlichen Argumenten macht Reid insbesondere die Thatsache geltend, dass wir zuvor selbstentworfene Pläne später successiv zu realisieren vermögen, was unmöglich wäre, wenn das die einzelnen Glieder realisierende Princip ausser dem Selbst des Handelnden gelegen wäre; in seiner Polemik gegen den Determinismus nimmt R. das Handeln ohne alle Motive, oder selbst gegen das alleinige oder das stärkste Motiv als thatsächlich gegeben an — eine Behauptung, in der ihm selbst Stewart untreu wurde (Bain, a. a. O. p. 422). Reids Argumentation fand in W. Hamilton einen eingehenden Beurteiler, dessen eigene Ansicht dahin geht, dass bei gleicher Unbegreiflichkeit sowohl des Determinismus, als des Indeterminismus dennoch der letztere zwei wichtige Instanzen für sich geltend zu machen in der Lage sei: die Thatsache der inneren Erfahrung und die Unerlässlichkeit zu dem Beweise des Daseins Gottes. Interessant ist, dass in neuerer Zeit J. St. Mill die eine Instanz zurückwies, die andere gerade für den Determinismus in Anspruch nahm. Clarkes und Reids Standpunkt ist im allgemeinen auch jener der Theologen der Leibniz'schen Periode, denen Leibnizens Freiheitsbegriff trotz alles energischen Widerspruches doch nur als Fatalismus galt, und die für die menschliche Freiheit unter der Ägide der göttlichen kämpften. Theologische Rücksichten scheinen auch Wolff zu einer Abschwächung der Theorie Leibnizens bewogen zu haben, indem er deren Wortlaut im ganzen beibehielt, doch den Hauptgedanken verhüllte. In seiner empirischen Psychologie geht W. von dem Axiom aus: kein Wollen ohne Motiv, und versetzt demgemäss das Motiv des Wollens in die klare Vorstellung eines Gegenstandes als *bonum ad nos* (l. c. §§ 889—891), vindiziert dabei jedoch der Seele das Vermögen, jedem bestimmten Motive so lange andere Motive entgegenzusetzen, bis der *casus purus* eintritt (§ 931), und definiert schliesslich die Freiheit als: *facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod sibi placet, cum ad nullum eorum per essentiam suam determinata sit* (§ 941). In der rationalen Psychologie läuft W.'s Behandlung der ganzen Frage so ziemlich auf den Satz hinaus: *anima libera est, quia ratione praedita* (l. c. S. 528). Mit Wolff stimmt auch Baumgarten vollkommen überein (Metaph. § 529). Tetens unterscheidet gleich den meisten Indeterministen seiner Zeit zwischen dem Willen an sich und den einzelnen bestimmten Äusserungen desselben, jener beansprucht Indetermination, diese verfallen der Determination. Wie nämlich eine elastische Feder ohne bestimmte Richtung innerlich thätig ist, in der Äusserung dieser Thätigkeit aber durch die Berührungsstelle bestimmt wird, so weckt die Vorstellung auch nur die innere Selbstthätigkeit, der es immer noch freigestellt bleibt, sich überhaupt nicht wecken zu lassen (a. a. O. II, S. 59, 64 und 143), daher die Freiheit als das Vermögen erklärt wird, das nicht zu thun, was man thut, oder es anders zu thun, als man es thut (ebenda S. 5; vergl. auch Daries Met. Ps. emp. § 109). In dieser Definition stimmt mit Tetens auch Crusius, der Hauptrepräsentant des reinen Indeterminismus jener Periode, überein, indem auch ihm jenes Wesen allein als frei gilt, das zu derselben Zeit unter denselben Umständen thätig werden oder unthätig verharren oder an die Stelle einer Thätigkeit eine andere setzen kann, so dass wahre Freiheit mit völliger Indifferenz identisch ist (Stäudlin, a. a. O. S. 947).

Mit Kants grossartigem Versuche, den Determinismus mit dem Indeterminismus zu vereinigen, beginnt eine neue, durch die Fortführung dieser Tendenz charakterisierte Periode. Merkwürdig genug, als sollte die Freiheitsthorie alle Teile der alten „angewandten Metaphysik“ durchirren, nimmt bei ihm der Freiheitsbegriff seinen Ursprung aus der Auflösung der kosmologischen Idee. Es giebt nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht: nach Natur oder aus Freiheit; jene verknüpft einen Zustand mit dem vorangehenden in der Sinnenwelt nach einer Regel, diese ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Da sich nun in der transcendentalen Analytik der Grundsatz herausgestellt hat, dass alle Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen zusammenhängen, kann die weitere Frage nur die sein, ob ungeachtet dieses Zusammenhanges doch in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach Naturgesetzen bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder ob diese durch jenen Grundsatz ganz ausgeschlossen sei. Offenbar wäre, wenn die Erscheinungen Dinge an sich wären, letzteres der Fall, da die Erscheinungen aber nicht Dinge an sich, sondern etwas sind, das selbst noch einen Grund haben muss, der nicht Erscheinung ist, so öffnet sich eine Aussicht in ersterer Richtung. Es lässt sich nämlich sehr wohl denken, dass die intelligible Ursache der Erscheinung in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt wird, ihre Wirkungen aber gleichwohl Erscheinungen sind und als solche durch andere Erscheinungen bestimmt werden. Auf diese Weise stände die intelligible Ursache mit ihrer Kausalität ausser, mit ihren Wirkungen aber innerhalb der Reihe der empirischen Bedingungen. Die Wirkung selbst wäre in Ansehung ihrer Ursache frei, zugleich aber als Erscheinung Erfolg aus Erscheinungen und der Notwendigkeit unterworfen; die Kausalität des Wesens wäre einerseits intelligibel nach ihrer Handlung, die als solche ausser allen Zeitbedingungen steht, andererseits sensibel nach ihren Wirkungen als Erscheinung in der Sinnenwelt, gebunden an die Bedingungen der Zeitform, und die Naturursache, die zugleich dieses intelligible Vermögen hätte, befände sich als *causa phaenomenon* mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen, das *phaenomenon* derselben aber würde gewisse Bedingungen enthalten, die als bloss intelligible angesehen werden müssten (Kr. d. r. Vr. II, W. W. S. 418—428). Indem nun Kant es versucht, diesen Begriff, der als solcher nur eine transcendentale Vernunftsidee ist, und von dem bisher nur gezeigt worden ist, dass er dem Begriffe der Natur nicht widerstreite, auf die Erfahrung anzuwenden, kommt ihm das Faktum der Freiheit im praktischen Sinne entgegen. Der Mensch findet nämlich in sich den kategorischen Imperativ, d. h. ein Sollen vor, das sich den Antrieben seiner Sinnlichkeit entgegenstellt und das als solches „eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen ausdrückt, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“. Wendet man auf diese Thatsache das obige Begriffsschema an, so ergiebt sich zweierlei, nämlich: erstlich, dass der Mensch ausser seiner Sinnlichkeit auch ein von Eindrücken der Sinne völlig freies Vermögen, sich durch blosse Begriffe zu bestimmen, die Vernunft besitzt, durch deren Besitz er eben ein intelligibler Gegenstand wird, und zweitens, dass der Vernunft, weil in ihrem Sollen die Forderung liegt, dass sich die Erscheinung darnach richte, in Beziehung auf letztere Kausalität zukomme. Damit ist nun auch der Begriff der menschlichen Freiheit gewonnen. Seinem empirischen Charakter nach, d. h. als Sinnenwesen, als Phänomenon, ist der Mensch nicht frei, und es giebt in dieser Beziehung keine Handlung, die man nicht, wenn man alle Erscheinungen der Willkür bis auf den Grund erforschen könnte, mit Gewiss-

heit voraussagen könnte. Seinem intelligiblen Charakter nach, d. h. als Vernunftswesen, als Noumenon, aber ist der Mensch frei, d. h. müssen seine Handlungen so gedacht werden, als ob sie gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes wären, und als ob der Handelnde damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst eröffnete (ebenda S. 429—437, Proleg. III, S. 115, Kr. d. prakt. Vrn. VIII, S. 224 ff.). Die praktische Freiheit, die in der Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens besteht, kann durch Erfahrung nachgewiesen werden, ist kein Problem der Vernunft, und mit ihr einzig allein hat man es zu thun, wo es sich, wie in dem Kanon der reinen Vernunft, um das Praktische handelt (ebenda S. 618 ff.). Die Kr. d. pr. Vrn. muss sich damit begnügen, den Gedanken einer frei handelnden Ursache zu verteidigen, indem sie seine Widerspruchslosigkeit zu den Grundsätzen der Analytik nachweist; ihn zu realisieren, d. h. in die Erkenntnis eines so handelnden Wesens zu verwandeln, vermag sie nicht. Diese Aufgabe löst nun die Kr. d. r. Vrn., indem sie ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt, das moralische Gesetz, aufstellt, woraus der spekulativen Vernunft zwar keine Erweiterung ihrer Einsicht, wohl aber eine Sicherung ihres problematischen Begriffes erwächst, dem hier objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird (Kr. d. prakt. Vrn. W. W. VIII, S. 165). Auf den Umstand, dass die Idee der Freiheit die einzige unter allen Vernunftsideen ist, deren Gegenstand Thatsache ist, dass sie der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objektive Realität an der Natur durch eine in derselben mögliche Wirkung beweist (weshalb sie, obwohl bei ihr von keiner Anschauung die Rede sein kann, doch unter die *scibilia* gerechnet werden muss) — kommt auch die Kr. d. Urth. wiederholt zurück (W. W. IV, S. 375 und S. 382), die übrigens auch das eben entwickelte Resultat der beiden älteren Kritiken in der präzisen Stelle wiedergiebt: „der Mensch, als Noumenon betrachtet, ist das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität (Moralgesetz) samt dem Objekte derselben (das höchste Gut in der Welt) von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können“ (ebenda S. 333). (In seinen frühesten Schriften führte K. entschieden dem Determinismus das Wort, in dem Versuche über den Optimismus bezeichnet er den Indeterminismus geradezu als eine „erdichtete Freiheit, die einige auf die Bahn gebracht haben“, W. W. I, S. 52 ff.). Man hat der Kant'schen Theorie sowohl die Einfachheit ihres Grundgedankens, als auch die bequeme Verwendbarkeit bei Beurteilung der moralischen und rechtlichen Zurechnung nachgerühmt, allein eine nähere Prüfung derselben lässt das eine wie das andere ziemlich zweifelhaft erscheinen. Der Gedanke, dass, was als Erscheinung durch Erscheinungen determiniert ist, gleichzeitig seine Ursache in einem indeterminierten Akte eines Substraktes ausser der Erscheinung haben könne, enthält zwar gewiss nichts Widersprechendes, weist aber auf eine Art von prästabilierter Harmonie hin zwischen den Vorgängen in der Kette der Erscheinungswelt und den freien Akten in der intelligiblen Welt. K. entzieht sich dieser Konsequenz dadurch, dass er die Kausalität von der Zeitform abhängig macht, diese aber auf die blosse Erscheinungswelt beschränkt. Allein auch die Selbstbestimmung des intelligiblen Gegenstandes ist eine Veränderung, für welche unser Denken die Ursache aufzusuchen hat, und bezüglich deren der frühere Zustand eben als der frühere gedacht werden muss. Statt in die Parallele dieser beiden Veränderungsreihen einzugehen, lässt K. einfach die Wirkung aus dem intelligiblen Grund unvermittelt hervorspringen und sich mit der Reihe der Erscheinungen, in welche sie fällt, auf gutes Glück in das Kausal-

verhältnis versetzen. K. ist sich dieser Schwierigkeiten wohl bewusst (vergl. z. B. Kr. d. pr. V. VIII, S. 226 u. 230), ja er gesteht die Unmöglichkeit einer hellen Darstellung selbst ein (ebenda S. 235), aber statt sie zu lösen, kommt er immer wieder auf die Reproduktion des ihnen zu Grunde liegenden Gedankens zurück und findet am Ende darin seine Beruhigung, dass die sonst üblichen dogmatischen Theorien der Freiheit eben auch nicht leichter und fasslicher ausgefallen seien (ebenda). Noch bedenklicher gestaltet sich der psychologische Teil des Problems. K. schliesst zunächst aus dem Vorhandensein des kategorischen Imperatives auf das Gegebensein der Vernunft im Gegensatze zur Sinnlichkeit. Bei diesem Schlusse geht K. offenbar von der Auffassung der Sinnlichkeit als reine Rezeptivität aus, womit er in seine Kritik ein Stück alter Schulpsychologie hineinträgt, dessen Verfänglichkeit wir bereits kennen gelernt haben (§ 117). Diesen Gegensatz gestaltet K. nun weiter in den von Pänomenon und Noumenon um, wozu er sich den Weg durch die Definition des Intelligibeln bahnt, als dessen, was an einem Gegenstande der Sinne nicht selbst Erscheinung ist (Kr. d. r. Vrn. S. 422). Allein abgesehen davon, dass, nach dieser Definition, streng genommen die Sinnlichkeit selbst als Intelligibles gelten müsste, da sie als Vermögen der Erscheinungen an sich selbst keine Erscheinung ist — liegt in dieser Hypostasierung der Vernunft zur Eigenschaft eines Dinges an sich und in der Herabsetzung des Menschen als Sinnenwesen zum blossen Phänomen eine Art von Dualismus, die alle Formeln des alten Dualismus an Geschraubtheit überbietet und um so unerträglicher wird, als ihr die Abweisung jeder rationalen Psychologie zur Seite steht. Hat der Mensch wirklich das zweifache Bewusstsein von sich selbst: „als eines durch die Sinne affizierten Gegenstandes“ und als Intelligenz (Metaph. d. S. VIII, S. 92) — wo liegt dann das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit dieser beiden disparaten Bewusstseinssphären? Oder hat die Sinnlichkeit als Erscheinung ihren Grund in der Vernunft, woran K. auch wenigstens insofern zu denken geneigt ist, als er den empirischen Charakter als das sinnliche Schema des intelligiblen bezeichnet? (Kr. d. r. Vrn. S. 434). Jedenfalls verschmäht es K., in das Verhältnis dieser beiden Seelenvermögen jene Klarheit hineinzubringen, welche die nachkant'sche Philosophie einfach dadurch erreichte, dass sie, über K.'s Verwerfung der rationalen Psychologie sich hinaussetzend, die Vernunft zur Substanz der Seele erhob. Den Abschluss der K.'schen Theorie bildet der Nachweis, dass Vernunft Kausalität habe. Aber war es denn überhaupt gestattet, die Kategorie der Kausalität da anzuwenden, wo es sich nicht um das Verhältnis von Erscheinung zu Erscheinung, sondern vom Dinge an sich zur Erscheinung handelt? Wenn K. an der oben citierten Stelle der Kr. d. U. den Menschen als das einzige Naturwesen bezeichnet, an dem wir ein übersinnliches Vermögen zu erkennen vermögen, so müsste doch entgegengehalten werden, dass wir an einem Naturwesen nichts Übersinnliches und an einem Noumenon überhaupt gar nichts zu erkennen vermögen. Dem Determinismus wirft K. vor, bei der blossen Erscheinung stehen geblieben zu sein und sich nicht „zu den Sachen an sich selbst, die hinter den Erscheinungen, ob zwar verborgen, zu Grunde liegen“, emporgeschwungen und von den Wirkungsgesetzen der letzteren verlangt zu haben, „dass sie einerlei sei mit denen, unter welchen die Erscheinungen stehen“ (Metaph. d. S. VIII, S. 95) — aber hatte denn K. das Recht, den Schluss von der Erscheinung auf die Sachen an sich zu ziehen und bezüglich der Wirkungsgesetze im Reiche dieser überhaupt etwas, und wäre es auch nur etwas Negatives, zu bestimmen? Überhaupt nimmt sich die Idee der Freiheit neben den beiden

anderen Ideen fremdartig genug aus, weil sie gleichzeitig Postulat und Thatsache sein soll und, obwohl den beiden anderen nebengeordnet, doch auf einem Umwege den Grund zu den Postulaten abgeben soll (denn ohne Freiheit kein Gott und keine Unsterblichkeit). Das Endziel, das K.'s Freiheitslehre anstrebt, ist die Gewinnung einer festen Grundlage für das Moralgesetz, denn dieses ist eben das Gesetz der Kausalität der Vernunft, das zu seiner Voraussetzung hat, dass Vernunft praktisch werde. Aber hierzu genügte vollkommen der Nachweis der praktischen Freiheit, d. h. der Thatsache, dass die Vernunft in Bestimmung des Wollens Kausalität habe, und es war durchaus nicht notwendig, bis zu der transcendentalen Freiheit, d. h. der Behauptung der Unabhängigkeit der Vernunft emporzusteigen: „in Ansehung ihrer Kausaltät eine Reihe von Erscheinungen anzufangen." Lässt es K. ja doch selbst dahingestellt, ob das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe in der Autonomie der Vernunft Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernter wirkender Ursachen nicht wiederum Natur sein möge (Kr. d. r. Vrn. S. 619, Kr. d. pr. Vrn. S. 160 u. 165, Metaph. d. S. S. 97). Allein so sehr in dieser Wendung K.'s Vorsicht anzuerkennen ist, so langt sie doch nicht aus, den Voraussetzungen zwar nicht des Moralgesetzes an sich (denn dieses verhält sich zu jedem psychologischen Freiheitsbegriffe gleichgiltig), wohl aber seiner praktischen Bewährung Rechnung zu tragen. Denn bei dieser letzteren kommt alles darauf an, zu bebestimmen, was die Vernunft praktisch mache und was im besonderen Falle die bestimmte besondere Äusserung der Vernunft veranlasse. K. hingegen weist offenbar in Konsequenz seines Vernunftsbegriffes beide Fragen entschieden zurück. Wenn es nämlich auch ganz richtig ist, dass „das moralische Sollen ein eigenes notwendiges Wollen eines Gliedes der intelligiblen Welt ist, das von diesem als Sollen nur insofern gedacht wird, als es sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet" (Metaph. d. S. S. 89) — so blieb es doch K.'s Aufgabe, zu zeigen, was dieses Wollen provoziere, d. h. wie Vernunft ohne jede andere Triebfeder für sich selbst praktisch, d. h. für sich selbst Triebfeder werde, was sie doch als Vermögen der Spontaneität an und für sich noch nicht ist. Allein gerade hier verweist uns K. auf das Unvermögen der Vernunft, darüber Aufschluss zu geben (ebenda S. 96 und 98), und beruhigt sich damit, zwar nicht die praktisch unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperatives, wohl aber dessen Unbegreiflichkeit sehr wohl zu begreifen (ebenda S. 100, Kr. d. prakt. Vrn. S. 110). In ganz gleicher Weise wehrt K. auch die Frage ab, warum der intelligible Charakter gerade die bestimmte Erscheinung eines besonderen empirischen Charakters veranlasse, ja er findet bei dieser Gelegenheit selbst die Behauptung einer Mehrheit unter sich verschiedener intelligibler Charaktere völlig unbedenklich (Kr. d. r. Vrn. S. 436). Mit einer solchen Freiheit aber, die alles vermag und mit allem wie mit sich selbst gleich von vornherein fertig ist, kann der Aufgabe einer moralischen Erziehung unmöglich gedient sein, wohl aber wird diese immer an K.'s Geringschätzung aller pädagogischen Anleitung zur Moralität (Kr. d. pr. Vrn. II, S. 300, Kr. d. U. IV, S. 329), an der paradoxen Behauptung der plötzlichen Erwerbung des Charakters „gleichsam durch eine Explosion" (Anthr. VII, S. 225 und Tugendl. IX, S. 342), an dem Eingeständnisse der Unbegreiflichkeit der Fassung einer Maxime gegen das klare Verbot der Vernunft (Rechtsl. IX, S. 168), sowie endlich an der Verurteilung „aller Angewohntheit" (Anthr. § 11, Tugendl. S. 346, Pädag. IX, S. 395) — gegründeten Anstoss nehmen. Wohin in dieser Beziehung der Kant'sche Freiheitsbegriff in seinen letzten Konsequenzen geführt hat, ersieht man am besten einerseits aus Heinroths Erklärung des Wahnsinnes als Verbrechen (§ 20 Anm.),

andererseits aus Feuerbachs Imputationslehre, die den intelligiblen Charakter und mit ihm die Freiheit aus der Zurechnung völlig eliminiert hat (vergl. zu dem Ganzen: Hartenstein, Grundbegr. d. eth. W. S. 62 ff. und S. 93).

Über die nachkant'schen Freiheitslehren kann hier um so schneller hinausgegangen werden, als sie zum grösseren Teil Kants Gegenstellung von Freiheit im Intellektuellen und Determiniertheit im Phänomenalen beibehalten und dabei ihrer psychologischen Seite nach Freiheit, Willen, Vernunft und Geist identifizieren. Bei Kant ist die praktische Freiheit nur die Voraussetzung des Moralgesetzes und die transcendentale Freiheit nur ein regulatives Princip. Fichte setzt sich mit Zuhilfenahme der intellektuellen Anschauung (§ 117 Anm.) über beide Bedenken hinweg. Das Ich findet sich unmittelbar als wollend und findet sich selbst eben nur, indem es sich wollend findet; das Wollen ist ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst, und der wesentliche Charakter des Ich ist die Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen. Freiheit ist somit das einzige wahre Sein und der Grund alles anderen Seins, der erste Glaubensartikel, der den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und besteht in der absoluten Unabhängigkeit von aller Natur, also darin, „dass alles abhängig ist von mir und ich nicht abhängig bin von irgend etwas, dass in meiner Sinnenwelt geschieht, was ich will, bloss dadurch, dass ich es will . . . ., dass die Welt mir wird, was mein Leib ist; Freiheit und Gesetz sind ein und derselbe Gedanke“ (Syst. d. Sittenl. S. 8—24, 58 ff., 304). Auch Jacobi ist die Freiheit kein blosses Vermögen, sondern die Substanz und das Leben des Geistes selbst; „die dem Menschen eigentümliche Art zu existieren besteht darin, dass er frei und der Ideen fähig ist, die allein durch Freiheit vermittelt werden“, nur dass als Organon an die Stelle der intellektuellen Anschauung das Gefühl tritt. Freiheit ist eine Thatsache, gegeben durch das Gefühl, kein blosses Postulat, keine Idee im Sinne Kants, sondern Objekt der Erfahrung, ja die Erfahrung selbst, durch die wir einer Ursache des Alls gewiss sind (W. W. IV, 2, Br. Beil. 8). Schelling legt in seinem viel bewunderten Buche über die Freiheit die eigentliche Freiheit nur dem intelligiblen, vorzeitlichen Menschen bei, der sich durch seine freie That zum empirischen corporisiert, verwirft dabei die Willkür und versetzt die Freiheit des Einzelmenschen in die Begründung seiner Handlungen durch die Gesetze seines eigenen intelligiblen Wesens, so dass der Übergang aus der Unentschiedenheit in die Entscheidung zum Guten und Bösen ausser aller Zeit mit der Schöpfung des Menschen zusammenfällt — ein Begriff, der die Merkmale der Notwendigkeit und des Zwanges vom Standpunkte einer höheren Notwendigkeit aus zu überwinden bestimmt ist (a. a. O. S. 463—470). In seinen Untersuchungen über den Zusammenhang der Natur mit dem Geisterreiche nennt er — im Rückblicke auf Kant höchst bezeichnend — die Freiheit „die wahre, eigentliche Geistererscheinung, die den Menschen niederwirft und vor der die Welt sich beugt“ (a. a. O. S. 51). In diesem Sinne postuliert auch Nüsslein über dem sinnlichen und dem vernünftigen Willen, die durch die Erkenntnis des ihnen sich präsentierenden Guten determiniert sind, als dritten höheren: den intelligiblen Willen, der ausser allen Zeit- und Kausalverhältnissen bloss Ursache und nichts als Ursache ist (a. a. O. § 534 ff.). Hegel führt den psychologischen Gegensatz von determiniertem und indeterminiertem Willen zunächst auf den logischen von Besonderem und Allgemeinem zurück, wozu er schon dadurch berechtigt erscheint, dass er den Willen nur als die zur Intelligenz höhere oder genauer ihr parallele Entwickelungsstufe des Geistes auffasst. Da ihm nun weiter Allgemeines und Besonderes als identisch

gelten, ist der Wille eigentlich jedesmal determiniert und indeterminiert zugleich, und die ganze Kontroverse „läuft auf eine Vexierfrage hinaus“. „Hält man uns das Dilemma entgegen, dass der Wille vor seinem Handeln entweder bestimmt oder unbestimmt sein müsse, und dass aus dem Unbestimmten nichts Bestimmtes, mithin überhaupt keine Handlung hervorgehen könne, aus dem bestimmten Willen dagegen nur die bestimmte Handlung, die wirklich daraus hervorgeht, so erwidern wir: das Dilemma ist falsch, der Wille ist in jedem Augenblicke beides, sowohl unbestimmt als bestimmt: er ist, empirisch bestimmt, der Wille dieses Individuums in diesem Lebenszustande, mit diesem Inhalte, aber sein allgemeines Wesen greift in der Art über diese Bestimmung über, dass es dieselbe zwar nicht schlechthin aufzuheben, wohl aber zu modifizieren und ihr für das Ganze des geistigen Lebens eine veränderte Bedeutung zu geben im stande ist“ (Zeller, Über d. Freiheit d. m. W., Theol. Jahrb. V, S. 429; bei Huber, a. a. O. S. 43). Der Wille ist auf seiner untersten Stufe (analog zu der Intelligenz) am weitesten von der Vernunft entfernt und nicht durch diese als seine allgemeine Substanz, sondern durch ganz partikulare Bestimmtheiten determiniert, womit aber auch der Widerspruch gegeben ist, dass der Wille, dessen Begriff Bei-sich-sein ist, als Ausser-sich-sein erscheint. Von diesem Widerspruche befreit sich der Wille dadurch, dass er sich sammelt, sich aus den Determinationen in sich zusammenzieht, die negative Mitte aller seiner Determinationen und so zugleich die Möglichkeit, in jede hineinzutreten, wird. So ist der Wille indeterminierter Wille. Aber indem der indeterminierte Wille sich entschliesst, fällt er wieder in seine Determination zurück und hebt sich selbst auf. Es enthält somit sowohl der Determinismus als der Indeterminismus einen Widerspruch in sich: jener, weil er einen Willen lehrt, der nicht will, dieser einen, der nichts will. Jeder weist auf den andern hin, führt auf ihn als seine Wahrheit zurück — ein unendlicher Prozess, der seine Auflösung in dem Wollen findet, das in seiner Determination indeterminiert, in seiner Indetermination determiniert ist, d. h. im Charakter (Erdmann, Grundr. § 127, § 155 ff.; bei Hegel und Michelet nimmt in minder entsprechender Weise die Glückseligkeit die Stelle des Charakters ein, a. a. O. S. 506). Die eigentliche Freiheit tritt dagegen erst am Ende der ganzen Psychologie vor als die höchste Vereinigung des theoretischen Geistes mit dem praktischen, der Intelligenz mit dem Willen. Als solche ist die Freiheit der intelligente, der vernünftige Wille, die Einheit von Wissen und Wollen als Charakter, der eigentliche, wirkliche Wille, die Vereinigung des determinierten und indeterminierten Willens in höherem Sinne als der Charakter — kurz: die letzte, weil höchste, Entwickelungsstufe des subjektiven Geistes (Erdmann, a. a. O. § 157; Michelet, a. a. O S. 512; Rosenkranz, a. a. O. S. 363; Hegel, Enc. § 481, wobei erwähnenswert ist, dass Hegel dieses Moment in den beiden früheren Ausgaben seiner Encyklop. in die Ethik verwies und erst in der dritten noch der Psychologie beifügte). Diese Auffassung der Freiheit als zum eigentlichen Selbstbewusstsein gekommener Wille, die in Kants Zusammenstellung des Willens mit der praktischen Vernunft ihre letzten Wurzeln hat, ist ein in der Psychologie der Gegenwart auch ausser der Hegel'schen Schule verbreitetes Dogma, durch das der reine Wille mit dem freien Willen zum grossen Nachteil für die Ethik identifiziert wird. Am reinsten kehrt Kants Unterscheidung bei Schopenhauer wieder, dem der Mensch als Noumenon frei, als Phänomenon unfrei ist und bei dem auch Schellings Gedanke einer vorzeitlichen freien Selbstentscheidung des Noumenon zum bestimmten Phänomenon wiederkehrt (W. a. W. I, S. 129 und § 55). Schleiermacher erledigt die Frage nach der Willensfreiheit

in seiner Psychologie kurz mit dem Axiom: Freiheit ist die Natur des Geistes (a. a. O. S. 327). Auch Vorländer nimmt den Geist als das selbstbestimmende Princip, freilich mit dem Zusatze: „in dem errungenen weltlichen Gesamtbewusstsein“, wobei er hervorhebt, dass der Wille niemals als der Schlusssatz aus gegebenen Prämissen, sondern als das Schliessende über ihnen aufzufassen ist (a. a. O. S. 442 und 275). Unter den direkten und indirekten Beweisen, die in neuerer Zeit Garnier für den Indeterminismus geltend machen zu können glaubt, nimmt die erste Stelle die Thatsache ein, dass wir bei dem Willen selbst dann, wenn er unthätig bleibt, uns doch stets des *pouvoir de vouloir* bewusst werden, während bei allen übrigen Seelenvermögen die Unthätigkeit durch kein Faktum des Bewusstseins bezeichnet werde (a. a. O. I, p. 326).

Als geistvoller Versuch, Kants Grundgedanken zu einer Ausgleichung des Indeterminismus mit dem Mechanismus des Vorstellungsleben zu verwerten, sei schliesslich noch Lotzes Theorie der Willensfreiheit kurz angeführt. Lotze hält nämlich einerseits den psychischen Mechanismus fest, erklärt aber andererseits die Überzeugung unserer Vernunft, dass für unsere Freiheit ein Platz offen bleiben müsse, für so unerschütterlich, dass aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unserer Erfahrungen in Einklang zu bringen (Mikrok. I, S. 283). Zu dem Ende grenzt L. beide Gebiete gegen einander ab. Bezüglich der ersten Erzeugnisse des Seelenlebens, der Verknüpfungen und Trennungen der Vorstellungen, des Vergessens und Wiedererinnerns erkennt er den gesetzlichen Mechanismus an, für die höheren Thätigkeiten jedoch, auf denen der Wert des geistigen Lebens beruht, und denen die mechanischen Triebe als blosse Veranlassung dienen, nimmt er eine Rückwirkung „auf das stets gegenwärtige ganze Wesen der Seele in Anspruch, die eben neue Momente hervorruft (ebenda S. 108). Bei der rein mechanischen Erklärungsweise habe man es nämlich übersehen, die Seele selbst mit in Rechnung zu bringen, die in das Getriebe ihrer Vorstellungen beständig selbst eingreift, so dass jede augenblickliche Lage des Vorstellungsverlaufes zwei Folgen habe: eine berechenbare, die sie vermöge der mechanischen Gesetze des inneren Lebens überall in jeder Seele gleichartig verlangen könnte, und eine unberechenbare, die aus der Einwirkung des momentanen Zustandes auf die Eigentümlichkeit gerade dieser Seele hervorgeht (ebenda II, S. 147). Die Seele befindet sich gegen jeden einzelnen ihrer inneren Zustände in derselben Lage, in welcher sie sich gegenüber den äusseren Empfindungsreizen befand, indem sie gegen jeden mit einer Gestalt der Thätigkeit antworten kann, die wir nicht aus jenen Zuständen ableiten können, weil sie in der That nicht in ihnen allein liegt. Zwischen der Substanz und den einzelnen Akten ihrer inneren Bethätigung aber besteht kein Kausalverhältnis, denn das Kausalgesetz verlangt wohl zu jeder Wirkung eine Ursache, aber nicht, „dass wir in jedem Ereignisse eine Wirkung sehen und die gefundene Ursache überall selbst wieder als Wirkung einer anderen betrachten“. „Die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes kann nicht darin bestehen, dass jeder Teil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werde, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt, und wir sollten darüber, dass jede Wirkung ihre Ursache habe, nicht ausser Acht lassen, dass auch jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat“ (ebenda I, S. 283—285). Vergl. zu dem Ganzen: Dittes, Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz und Kant, Leipzig 1860.

* Unter Bezugnahme auf den folgenden Paragraphen vergl. Herbart, Sämtliche Werke, herausgeg. von Hartenstein, Bd. I, S. 201, 211, 577 ff., Bd. II, S. 330, 402, Bd. IX, S. 8 f., S. 11 ff., Bd. XI, S. 214, 322 ff., Bd. XII, S. 686, 692, 704 ff.; Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851, S. 314 (Von der Freiheit des menschlichen Willens); Tepe, Über die Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens, 1861; Drobisch, Die moralische Statistik und Willensfreiheit, Leipzig 1867; A. Labriola, Della libertà morale, Napoli 1873, und Del concetto della Libertà: Studio psicologico in Archivio statistico, Roma 1878; L. Bräutigam, Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens, Heidelberg 1882; O. Flügel, Von der Freiheit des Willens, in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. X, S. 128 f.; Miquél, Freiheit oder Unfreiheit des Willens, betrachtet vom pädagogischen Standpunkte und zur Orientierung der Streitfrage erläutert in „Pädagogische Blätter“, herausgeg. von H. Kern, Koburg 1854, S. 1 ff.; Const. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Fulda 1893 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie Bd. XX, S. 203 f.); Chr. Wiener, Die Freiheit des Willens, Karlsruhe 1891 (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. V, S. 414).

Ferner s. Liebmann, Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttgart 1866 (dazu Thilo in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VII, S. 310 f.); Windelband, Die Lehren vom Zufall, München 1870; J. H. Scholten, Der freie Wille, eine kritische Untersuchung, deutsche Ausgabe von C. Manchot, München 1874; Göring, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, eine kritische Untersuchung, Leipzig 1876; Sigwart, Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zur Ursache, Tübingen 1878; J. H. Witte, Über die Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze, Bonn 1882; G. Hauffe, Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, Materialien der Psychologie, Leipzig 1882, S. 405 f., S. 415 f.; Schaarschmidt, Zur Widerlegung des Determinismus, Philosophische Monatshefte, Bd. XX, S. 193 f. Von einem materialistischen Standpunkte aus behandelt die in Rede stehende Frage J. C. Fischer, Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze, Leipzig 1871 (weiter fortgeführt in der Schrift: Das Bewusstsein. Materialistische Anschauungen von J. C. Fischer, Leipzig 1874).

§ 152. Freiheit als Autonomie.

Nach Zurückweisung der Freiheit als Willkür entsteht die Frage nach der richtigen Bedeutung der Freiheit im Sinne der genetischen Psychologie. Wenn Freiheit nicht in der Befreiung des Willens von dem Gesetze bestehen kann, so muss sie bestehen in der Art und Weise der Gesetzgebung selbst. In diesem Sinne ist Freiheit Autonomie, d. h. Bestimmung des Wollens durch ein von dem Wollenden selbst anerkanntes Gesetz im Gegensatze zu der Heteronomie einerseits, der Anarchie andererseits, mag letztere in der Auflehnung des Wollens gegen das Gesetz oder in der Mangelhaftigkeit des Gesetzes selbst ihren Grund haben. Das Gesetz haben wir in der Maxime, die Gesetzgebung in dem Akte des Denkens, der die Maxime als

Erkenntnis sanktioniert, und das Selbst in dem Selbstbewusstsein, welches das Ich des Wollens mit dem Ich des Wissens in dieselbe Einheit zusammenfasst. Dass die Maxime als Urteil das Wollen zu urteilen (§ 117), als Gebot das Wollen ihrer Herrschaft selbst voraussetzt (§ 150), ist allerdings richtig, aber darum löst sich unsere Formel doch weder in die Unbestimmtheit einer allgemeinen Übereinstimmung alles Wollens, noch in einen *circulus vitiosus* auf. Denn wenn wir auch im Urteilen vom Wollen abhängen, so bleibt doch das Urteil vom Wollen unabhängig, weil wohl, dass wir, aber nicht, was wir urteilen durch das Wollen bestimmt wird, und die Maxime, wenn sie auch des Wollens bedarf, um Gebot zu sein, doch als Urteil unverrückt fortbesteht, wenn auch ihre Herrschaft nicht wirklich gewollt wird. Die Gesetzgebung für das Wollen ist keine Gesetzgebung durch das Wollen, wenn auch die Handhabung des Gesetzes dem Wollen überlassen bleibt: das Wissen bestimmt das Gesetz, für dessen Befolgung ein Wollen das übrige Wollen stimmt. Eben darum besteht das Bewusstsein der Freiheit in jenem Gefühle der Übereinstimmung zwischen dem Wollen und dem Urteile über das Wollen, welches aus der Vereinigung des beiden zu Grunde liegenden Ichvorstellens in die Einheit des Selbstbewusstseins hervorgeht, und das bei der Unnachgiebigkeit der Maxime als Erkenntnis (§ 117 und § 123) lediglich durch die Umbildung des Wollens hergestellt werden kann. Das Bewusstsein der Freiheit ist das Gefühl der S e l b s t b e h e r r s c h u n g, d. h. das Selbstbewusstsein des Bestimmtwerdens des wollenden Ich durch das wissende Ich, also ein Selbstgefühl von einem alle anderen Gefühle überbietenden Innigkeitsgrade (§ 135). Positive Unfreiheit wird gefühlt in dem Konflikte des Endwollens, das durch seine Motive bestimmt wird, und der Maxime, die unabänderlich bestimmt bleibt durch ihren Inhalt, innerhalb desselben Selbst. Dass dieser Konflikt sich von dem theoretischen Gebiete des Selbstbewusstseins auf das praktische widerstreitender Wollen fortsetzt, dafür sorgt der Umstand, dass die Maxime, selbst wo sie noch nicht Gebot ist, es im Kontakte mit dem wirklichen Wollen wird, so dass das Selbstbewusstsein nicht sowohl den Thäter mit seinem unparteiischen Zuschauer, sondern den Schuldigen mit seinem zürnenden Richter zusammenfasst; das Bewusstsein dieses Konfliktes begleitet den Vorsatz und perenniert an der vollzogenen Handlung. In diesem Eingeklemmtsein zwischen der Unerbittlichkeit der That, die nie mehr ungeschehen gemacht werden kann, und der Unerbittlichkeit der Maxime, deren Richtigkeit nicht wegräsonniert werden kann, liegt der tiefe Stachel, der die Reue in der Psychagogik des Lebens zu einer fast unvermeidlichen Vorschule

der Freiheit erhebt (§ 134 und § 150). In unserem Freiheitsbegriffe hat die Willkür keine Stelle: weder in dem Wollen, noch in dem Gesetze — in jenem nicht, weil das Wollen durch seine Motive, in diesem nicht, weil das Gesetz durch seinen Inhalt bestimmt wird; sondern die Freiheit besteht darin, dass das, was an sich durch den Inhalt der Vorstellungen determiniert ist, innerhalb des Selbst auch zu der determinierenden Energie werde einem anderen Determinierbaren gegenüber. Wir sind nicht frei, weil wir hätten anders wollen können, sondern wir können nicht anders wollen, weil wir frei sind, und sind unfrei bezüglich alles jenes Wollens, das auch anders hätte bestimmt werden können. Von dem Freien sagen: er hätte doch das wollen können, was er nicht gewollt hat, heisst sagen: er hätte es wollen können, wenn er, der Freie, zugleich auch unfrei gewesen wäre. Frei sein und sich doch nach Motiven entscheiden, ist für uns so wenig ein Widerspruch, als vielmehr jenes durch dieses bedingt wird. Von diesem Standpunkte aus können wir dem Indeterminismus eine Reihe von Thesen entgegenhalten, die zugleich als Abwehr der Psychologie gegen die Ansprüche einer an ihrem eigenen Principe irre gewordenen Ethik gelten können. Erstens nicht das Wollen, sondern der Wollende ist frei, denn nicht das Wollen, sondern das Subjekt, dessen das Wollen ist, ist autonom, ja der Wille an sich kann überhaupt gar nicht Gesetze geben, sondern nur Gesetze, die ihm gegeben werden, praktisch machen, d. h. zu Geboten erheben.[1]) Zweitens. Der Mensch ist nicht ursprünglich frei, sondern wird frei, indem und dadurch, dass seine Maximen zur Herrschaft gelangen, und die Freiheit, die er erwirbt, bleibt weit zurück hinter der unendlichen Freiheit, sowohl was den Umfang, als was die Kraft betrifft; die Freiheit verschiedener ist eine verschiedene, ist verschieden bei demselben zu verschiedener Zeit und ist bei keinem und zu keiner Zeit gesichert jedem Wollen gegenüber. Drittens. Das Wollen, das frei macht, ist selbst nicht frei, denn das Wollen ist überhaupt nicht frei, sondern der Mensch wird frei dadurch, dass er sich bestimmt, frei werden zu wollen.[2]) Viertens. Die Freiheit verhält sich zum Selbstbewusstsein, wie das Wollen zum Ich, denn das Bewusstsein der Freiheit schliesst ebenso das Selbstbewusstsein in sich, wie sich dem Bewusstsein des Wollens jenes des Ich anschliesst. Eben darum liegt in dem einen so wenig, wie in dem anderen eine unmittelbare Manifestation des Ich oder gar der Substanz des Geistes, sondern in beiden manifestiert sich bloss in den Phänomenen jener Zusammenhang, der aus der Gemeinschaftlichkeit des wirklichen Geschehens notwendig hervorgeht (§ 148). Dabei sind jedoch Freiheit und Selbst-

bewusstsein keineswegs, wie bisweilen behauptet wird, identisch, denn auch die Unfreiheit hat ihr Selbstbewusstsein, sondern Freiheit ist das Selbstbewusstsein der Selbstbeherrschung. In diesem Sinne kann fünftens die Freiheit auch als die Einheit von Wissen und Wollen und als die beide in sich aufhebende höchste Entwickelungsstufe des Seelenlebens bezeichnet werden: jenes, wenn unter Einheit Vereinigung verstanden wird, dieses, wenn dem Aufheben die positive Bedeutung des Erhaltenbleibens bewahrt ist.[3])

Anmerkung 1. Diese Bemerkung machte schon Locke (a. a. O. II, 21, § 10, s. oben § 151 Anm.).

Anmerkung 2. „Nicht die Freiheit macht den Willen, sondern der Wille die Freiheit; die Freiheit ist nicht Ursache, sondern Wirkung des Wollens“ (Dittes, a. a. O. S. 14).

Anmerkung 3. Mit dieser allerdings wesentlichen Verwahrung vermögen wir sowohl der in der Hegel'schen Psychologie üblichen Erklärung der Freiheit als „intelligenter Wille“ (vergl. insbes. Hegel, Enc. § 382 Zus., und Erdmann, Grundr. § 167), als auch der Leibniz'schen Formel: *spontaneitas intelligentis* (Opp. p. 669 a) beizupflichten. Die Übereinstimmung, in der wir uns mit Locke befinden, geht aus folgendem Citate hervor. „Eine vollkommene Gleichgültigkeit des Gemütes gegen alle Bestimmungen des entscheidenden Urteiles, welches den Entschluss begleitet, wäre keine Vollkommenheit vernünftiger Wesen, sondern vielmehr eine eben so grosse Unvollkommenheit, als der Mangel der Gleichgiltigkeit zum Handeln oder Nichthandeln vor der Bestimmung des Willens . . . . . Wir wären überhaupt nicht frei, wenn wir durch etwas anderes als das letzte Resultat unseres über das Gute und Böse einer Handlung reflektierenden Ich bestimmt würden . . . . Bestände wahre Freiheit darin, sich aller Lenkung der Vernunft zu entziehen und alle Fesseln der Prüfung und der Beurteilung abzuschütteln, so wären Wahnsinnige und Thoren die einzigen freien Menschen (a. a. O. II, § 48 und 50). Kants Erklärung der Freiheit hingegen als Kausalität nach unwandelbaren selbstgesetzten Gesetzen (Metaph. d. S. VII, S. 78) gehört doch nur entfernter Weise her, weil die Autonomie, die sie im Sinne hat, eine Autonomie des Willens ist im Gegensatze zu der Heterogenomie der Naturnotwendigkeit. Von der transcendentalen Höhe, zu der sich der Kant'sche Freiheitsbegriff erhebt, muss sich unser Freiheitsbegriff, dem Kant selbst übrigens die Brauchbarkeit für rein psychologische Zwecke zuerkannte (Kr. d. pr. Vrn. VII, S. 227), schon die Zusammenstellung mit der „Freiheit eines Bratenwenders“ (ebenda S. 228) gefallen lassen, die jedenfalls mehr drastisch als zutreffend ist. Unter den neueren Psychologen stimmen unserer Auffassung des Freiheitsbegriffes bei: Flemming (a. a. O. I, S. 177 und II, S. 135), Hillebrand (a. a. O. II, S. 324), Burdach (Bl. i. L. II, S. 202), Jessen (a. a. O. S. 360—364) und vor allem Beneke (Lehrb. § 311 u. § 362, Pragm. Ps. II, S. 208). Im wesentlichen ist unser Standpunkt auch der der englischen Associationspsychologie der Gegenwart, wie er durch die beiden Mill, Bain, Bailey u. a. repräsentiert wird. Bains Widerlegung des indeterministischen Freiheitsbegriffes (Ment. and mor. Sc. p. 396 ff.) ist reich an treffenden Bemerkungen, bleibt aber insofern unvollständig, als Bain nach Zurückweisung der Willkür eigentlich zu keinem positiven, mit seinen Principien vereinbaren Freiheitsbegriffe gelangt.

Bailley hebt ganz richtig hervor, dass darin kein Widerspruch enthalten sein könne, dass ich mich mit voller Freiheit, d. h. so entschliesse, wie es mir beliebt, und dass doch ein anderer, der mich vollständig kennen würde, meinen Entschluss mit Bestimmtheit voraussagen könnte (Ribot, a. a. O. p. 375). Noch näher steht uns Herbert Spencer, der jenen Willensakt frei nennt, der, indem er aus der Summe unserer bereits erworbenen inneren Zustände hervorgeht, aus unserem Ich hervorzugehen scheint (a. a. O. I, § 219). Ribot, der sich den Genannten anschliesst, giebt nicht mit Unrecht zu bedenken, ob es nicht geratener sei, den Begriff der Freiheit in der gegenwärtigen, verwirrenden Bedeutung mindestens in der Psychologie ganz fallen zu lassen (a. a. O. p. 417; vergl. auch Bain, a. a. O. p. 398). • Zu dem Ganzen vergl.: Herbart (Ps. a. W. II, § 151 und § 153 und Zur Lehre von der Freiheit des Willens, Gött. 1836), Waitz (Lehrb. § 43), Drobisch (Die moral. Statistik, S. 58 ff.) und Lindner (Lehrb. S. 184).

Am Ende dieser Untersuchungen dürfte es angezeigt sein, sich über die verschiedenen Formen des Determinismus einen allgemeinen Überblick zu verschaffen. Versteht man unter Indeterminismus entweder die Befreiung des Endwollens von jeder Kausalität (absoluter Indeterminismus) oder die Annahme einer besonderen, der Naturnotwendigkeit entgegengesetzten und in dem Wesen des Geistes gegründeten Kausalität (relativer Indeterminismus), so bleiben für den Determinismus als Formen der Bestimmung des Endwollens übrig: erstens die Bestimmung durch ein ausser dem Wollenden wirksames Princip: Gott, das Weltgesetz u. s. w. (theologische Prädestinationslehre, Fatalismus, Spinoza bezüglich des menschlichen Wollens, für einzelne Fälle auch von der Leibniz-Wolff'schen Schule zugestanden), zweitens Bestimmung durch somatische Einflüsse (der ältere und teilweise auch der neuere Materialismus, s. bezüglich des ersteren die Stelle aus dem *système de la nature* bei Huber, a. a. O. S. 14, bezüglich des letzteren Moleschott, a. a. O. S. 411), drittens durch die Vorstellung des an sich Guten (antiker Determinismus, Leibniz), viertens durch sämtliche im Momente des Entschlusses zusammenwirkende Vorstellungen (Locke, Priestley). Für die beiden ersten Formen giebt es der Sache nach gar keine und dem Scheine nach nur dadurch eine Freiheit, dass man entweder der Freiheit des einzelnen irgendwie eine Stelle in dem prädestinierten Plane vindiziert (wie J. G. Fichte in umgekehrter Richtung seinen Indeterminismus mit der Prädestination der Vernunft vermittelt hat, Syst. d. Sittenl. S. 303), oder dem Gehirne neben anderen wunderbaren Energien auch die der Spontaneität beilegt. Für die beiden anderen Formen besteht die Freiheit in der besonderen Art der Determination, und zwar für die eine in der Bestimmung des Wollens durch die richtige Erkenntnis des wahrhaft Guten, für die andere in der Bestimmung desselben durch die zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangte Selbstgesetzgebung. Eben desshalb ist den beiden letzteren Formen die Freiheit ein psychologisches Problem (wenn auch in dem einen Falle kein rein psychologisches), während der Indeterminismus die Begründung seines Freiheitsbegriffes in der Metaphysik suchen muss. Zwischen die beiden Gruppen der deterministischen Theorien fallen jene Vermittlungsversuche zwischen Determinismus und Indeterminismus, welche die Freiheit zwar in die unmittelbare Bethätigung der Substanz des Geistes versetzen, diese aber von der bereits erreichten inneren Ausbildungshöhe abhängig machen, wie es z. B. Vorländer (§ 151 Anm.), Chalybäus u. a. gethan haben (s. Huber, a. a. O. S. 44). In freilich ganz anderem Sinne vermittelt auch unser Begriff der Freiheit zwischen Determinismus und Indeterminismus, indem er zwar das Wollen

abhängig, den Wollenden aber unabhängig von allem setzt, was ausser ihm sein Wollen bestimmt. Überhaupt gehen in unserer Theorie die Begriffe der Freiheit und der Unfreiheit mit denen des Indeterminismus und Determinismus nach der verschiedenen Bedeutung der letzteren sehr verschiedene Kombinationen ein. Heisst Indeterminismus Lossagung von dem psychischen Mechanismus in dem von uns festgehaltenen Sinne, dann ist das Wollen sowohl des Freien, als des Unfreien determiniert; nimmt man den Mechanismus jedoch in dem von uns abgewiesenen Sinne, dann sind beide indeterminiert. Versetzt man den Indeterminismus in Unabhängigkeit von allem Äusseren, Einzelnen, dann ist Freiheit Indeterminismus und Unfreiheit Determinismus; versetzt man ihn in die Unabhängigkeit auch von der Entwickelung der inneren Selbstgesetzgebung, dann ist wieder Freiheit Determinismus und Unfreiheit Indeterminismus. Überblickt man dieses Netz einander bejahender und verneinender Bestimmungen, so erkennt man leicht, dass es ebensowohl den entgegengesetztesten Ansichten gestattet ist, derselben Formeln, als den nächststehenden der abweichendsten sich zu bedienen: eine Freiheit, von der denn auch die Freiheitslehrer einen höchst ausgedehnten Gebrauch gemacht haben.

* Vergl. Cornelius, Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, S. 82 ff. (über die Freiheit des menschlichen Willens).

§ 153. Vernunft.

Die Untersuchungen des vorigen Paragraphen blieben darin unvollständig, dass sie auf den Inhalt der Maximen keine Rücksicht nahmen, was zur Folge hat, dass an Beschaffenheit und Wert höchst verschiedene Verhaltnngsweisen auf den gleichen Grad von Freiheit Anspruch zu erheben vermögen. Um unsere Theorie in dieser Beziehung zu ergänzen, haben wir auf die Einteilung der Maximen in Grundsätze der Sittlichkeit und Glückseligkeit (§ 150) zurückzugreifen. Den ästhetischen Charakter der ersteren haben wir § 133 kennen gelernt, nachdem wir die Evidenz des ästhetischen Urteiles bereits § 124 nachgewiesen hatten. Beide Umstände verleihen den ethischen Grundsätzen eine Begünstigung den bloss eudämonistischen gegenüber. Die Wertschätzung nämlich, die das ästhetische Urteil dem Wollen, beziehungsweise dem Wollensverhältnisse zuspricht, überträgt sich vom Wollen auf den Wollenden (§ 148) und dient dazu, den ethischen Grundsatz sofort zum Gebote zu erheben, sobald sich nur das Wollen einstellt, in den eigenen oder der anderen Augen als Subjekt einer Werthaltung zu gelten. Die Evidenz des ästhetischen Urteiles aber gewährt der ethischen Maxime ihre Allgemeingültigkeit, unabhängig von dem Wechsel der Objekte und der Erfolge des Wollens, der Gemütslagen, ja selbst der Persönlichkeiten, aus denen das Wollen seinen Ursprung nimmt. In beiden Beziehungen findet die ethische Maxime ihre Bestätigung und Kräftigung in eben so tiefen, als weitverbreiteten Gefühlen; das Bewusstsein des eigenen Wertes erhöht

das Selbst- und Ehrgefühl (§ 135), jenes der Abhängigkeit von dem unerbittlichen Verdikt des an sich klaren, seinem Ursprunge nach dunklen Urteiles weist auf das religiöse Gefühl zurück.[1]) Mag immerhin die Anpassung des Wollens an die eudämonistische Maxime Wert haben für den Wollenden, den Wert des Wollenden selbst zu bestimmen, bleibt doch lediglich der Unterwerfung unter die ethische Maxime vorbehalten, und mag immerhin die Maxime der Glückseligkeit eine gewissermassen hypothetische Zustimmung finden in den Kreisen homogener Verhältnisse und Bestrebungen: die Maxime der Sittlichkeit ist der kategorischen Zustimmung aller unparteiischen Zuschauer gewiss. In dem Konflikte ethischer Maximen mit eudämonistischen behalten jene in der Regel das letzte Wort, und zwar selbst da, wo sie das entscheidende nicht besassen, was man auch wohl gemeint hat, wenn man die Anerkennung des Ethischen den Instinkt der Menschheit genannt hat. Dass gleichwohl ethische Maximen nur allmählich und niemals vollständig zur Herrschaft gelangen, hat seinen Grund teils in der Schwierigkeit, sich von der pathologischen Auffassung des Wollens zu der ästhetischen emporzuarbeiten, teils in der Isolierung, in der sich das ästhetische Urteil anfangs sowohl dem Wollen, als den übrigen Urteilen gegenüber befindet, während andererseits der eudämonistischen Maxime ihr flaches und eben darum leicht verständliches Raisonnement zu statten kommt. Erwägt man noch weiter den Umstand, dass die ästhetische Beurteilung eines Wollens fast immmer die eudämonistische neben sich findet, so wird man leicht erkennen, dass es der Annahme eines angeborenen Hanges zum Bösen gar nicht bedarf, ja dass diese nur eine unpassende Bezeichnung für die Thatsache abgiebt, dass die sittliche Maxime bei ihrer Entwickelung eudämonistische Maximen bereits entwickelt vorfindet. Nennen wir nun den Inbegriff der ethischen Grundsätze die praktische Einsicht und diese, sofern als sie fordernd auftritt — also als Gebot vernommen wird —, Vernunft, so folgt zunächst, dass die Vernunft, weit entfernt davon, etwas Ursprüngliches zu sein, einer lang fortgeführten Erziehung bedarf.[2]) Worin diese zu bestehen habe, ist aus dem eben Gesagten unmittelbar klar. Das Erste bleibt nämlich immer die Feststellung des ästhetischen Urteiles; das ästhetische Urteil aber findet sich ein, sobald nur das betreffende Verhältnis des Wollens klar und von allen Beziehungen auf das eigene Wohl losgelöst zum vollen Bewusstsein gebracht wird (§ 124 und § 133), und hier leistet die Lenkung der Aufmerksamkeit auf ideale Wollensbilder unmittelbar, die Gewöhnung an ästhetische Auffassungen mittelbar das Meiste. Das Zweite ist die Erhebung des Urteiles zum Gebote,

und dafür wird immer der Hinweis auf die Realität des höchsten sittlichen Ideales, auf den inneren Frieden der Selbstbilligung und auf die Allgemeingiltigkeit der ethischen Grundsätze ihre altershergebrachte Bedeutung behaupten. Den dritten Punkt bildet die Verhütung und Bändigung allzuheftiger Begierden: sie umfasst eine lange Reihe von Massregeln, die mit der Dämpfung der somatischen Unruhe beginnt und mit dem Mute selbstauferlegter Resignation schliesst; dass in dieser Beziehung die Disciplin der Sittlichkeit die Disciplin des Genusses zu ihrer Vorschule haben kann, wurde bereits bemerkt. Der Macht eudämonistischer Maximen gegenüber bewährt sich am wirksamsten die Weckung und Belebung ästhetischer und sympathetischer Gefühle, von denen jene über den Hedonismus, diese über den Egoismus hinausführen. Freilich bedroht jedes der Mittel zur Förderung der ethischen Gesinnung wieder die Reinheit der Gesinnung selbst von einer anderen Seite her: die Ästhetisierung der Weltauffassung kann statt zur Humanität zum Humanismus führen; der Appell an das religiöse Gefühl kann Pietismus, jener an das Selbstgefühl Quietismus, der an das Ehrgefühl moralische Eitelkeit gross ziehen, — Dispositionen, die bei aller scheinbaren Verschiedenheit doch gleichmässig in die Bahnen eines feineren Eudämonismus einlenken und um so gefährlicher werden, als ihr Eudämonismus Moralität heuchelt; die Disciplin der Klugheit endlich kann sich zu dem Systeme eines offenherzigen Eudämonismus ausgestalten, in dem für die Vernunft keine Stelle mehr übrig bleibt.[3]) Der Begriff der Vernunft behält auch in unserer Fassung seine eminente Bedeutung, indem er die Selbstgesetzgebung des Subjektes mit der Allgemeingiltigkeit des Gesetzes in sich vereinigt und vermittelt, wenn er auch aus der Stellung scheidet, welche ihm die neuere Metaphysik so häufig eingeräumt hat. Bescheiden wir uns, statt den Gedanken aufzunehmen, ob der Vernunftsbegriff diese Stellung nicht auf dem Umwege durch die Religionsphilosophie wieder zu gewinnen vermöge, hier darauf, die Formulierung des Freiheitsbegriffes durch die Einbeziehung des Vernunftsbegriffes abzuschliessen. Wer sein Wollen durch seine Vernunft determiniert, ist sittlich frei und fühlt sich sittlich frei, indem er sich in seiner Vernunft fühlt. Geschieht dies, dann bietet die Vernunft infolge ihrer gleichmässigen Thätigkeit dem Bewusstwerden des eigenen Wollens einen Anhalts- und Ausgangspunkt dar, der einigermassen an die Bedeutung erinnert, welche der Vorstellung des Leibes in jener des Ich zukommt (§§ 108 und 109), und so mag es immerhin den Anschein gewinnen, als läge in der Vernunft die unmittelbare Manifestation der Substanz des Geistes. In der Vernunft ist die Anerkennung

der Welt des Ethischen enthalten; die Abhängigkeit, in welche diese Anerkennung uns versetzt, kann jener an die Seite gestellt werden, deren wir bezüglich der Aussenwelt in der Wahrnehmung bewusst werden; der kategorische Imperativ kündigt sich uns durch seine Unbedingtheit und Allgemeingiltigkeit als eine Offenbarung einer anderen neuen Welt an, und schon die gewöhnliche Redeweise bezeichnet die Vernunft als eine allgemeine Macht, als ein gemeinsames Gut, an dem der Einzelne seinen Teil hat und Teil nimmt. Die sittliche Freiheit ist darum aber doch nur eine, wenn auch die höchste Form der psychologischen Freiheit; ist die psychologische Freiheit Autonomie, so ist sittliche Freiheit Aristokratie im Sinne der Platonischen Republik. Sittliche Freiheit als ethische Idee ist unendlich, weil sie eine Forderung ist, die jede Beschränkung negiert, sittliche Freiheit als psychologisches Phänomen ist ein Gegebenes von endlicher Grösse, weil in dem Subjekte immer ein Wollen möglich bleibt, das die Umformung durch die Vernunft von sich abweist. Eben darum ist Freiheit als Idee eine, ja die Lebensaufgabe das Subjektes, welche immer nur in beschränktem Masse realisiert werden kann, indem das unendliche Sollen seine Beantwortung immer nur in einem endlichen Haben findet; die Erkenntnis der nie ausgeglichenen Differenz aber muss wach bleiben, damit der Trieb nicht erlösche, sie zu verringern.[4])

A n m e r k u n g 1. Furcht vor innerer Missbilligung, Scham vor den Zuschauern unserer Handlungen, Scheu vor der das Ethische sanktionierenden übersinnlichen Macht sind die ursprünglichen Motive der Unterordnung unter die sittlichen Maximen. Das Erste bleibt stets der Gefahr eines künstlichen Wegraisonnements ausgesetzt, das Letzte kann, wie bereits bemerkt worden, leicht in die Bahnen eines feineren Eudämonismus hineinlenken. In der idealen Welt Homers treten die ästhetischen Beurteilungen des Wollens noch ganz mit der ursprünglichen Naivität ihrer Evidenz auf, wenn auch vielleicht nicht in allen Partien der beiden Epen mit gleicher. Telemach zählt in seiner Rede an die Ithaker diese Motive in fast dogmatischer Vollständigkeit auf (Od. II, 64). Hesiods Lebensanschauung verlegt den Schwerpunkt in die reflektierten Klugheitsmaximen eines freilich auf ein Minimum herabgesetzten Lebensgenusses, so dass selbst an sich sittliche Grundsätze sich von dieser Seite aus ihre Anempfehlung suchen müssen. Der Gegensatz von Grundsätzen klugen Eigennutzes und unbefangener Sittlichkeit, der schon dem Dualismus der Odysseus- und Achillessagen zu Grunde zu liegen scheint, geht durch Sophokles' Tragödien hindurch; im Philoktet trittt dem edlen Sohne des Achilles, für den es entscheidend ist, zu sich selbst zu sagen: *αἰσχρὸς φανοῦμαι, τοῦτ' ἀνιῶμαι πάλαι,* v. 906, der schlaue Odysseus, in der Elektra Chrysothemis der Elektra, in der Antigone Ismene der Antigone entgegen. In den beiden Oedipustragödien steigert er sich in der Gegenstellung Kreons gegen Oedip, Theseus und Haemon. Bei den Gnomikern laufen ethische und eudämonistische Grundsätze in dem Gebote des Masshaltens zusammen. Der Weg von Sokrates zu Plato ist gewissermassen der Rückgang von Hesiod zu Homer. Dass S o k r a t e s Palamedes' Loos dem Ruhme des Odysseus vorzieht,

will eben nicht viel sagen (Xen. Apol. 26); schwer wiegt aber Platos Wort: Achilles sei besser als Odysseus und die Ilias schöner als die Odyssee (Hipp. maj. p. 363).

Anmerkung 2. Was die Vernunft dem Wollen, das ist das Gewissen dem Vorsatze gegenüber. Hierin liegt, dass das Gewissen sich nur gegen das eigene Ich wendet, während die Vernunft allgemeingiltig und objektiv spricht; auch dass das Gewissen vorwiegend als Abraten und in bloss gefühlartiger Regung laut wird, hängt damit zusammen. Kant bezog das Gewissen nicht auf die unmittelbare Beurteilung der Sittlichkeit, sondern auf die Beurteilung dieses Urteiles selbst, d. h. auf die Beantwortung der Frage, ob das moralische Urteil von Seite der Vernunft gewiss, d. h. mit aller Behutsamkeit geschehen sei oder nicht (Tugendl. W. W. IX, S. 293; Relig. X, S. 224 und VII, S. 404). Damit übereinstimmend nannte auch Esser das Gewissen die durch die praktische Vernunft geleitete Urteilskraft über die moralische Güte oder Schlechtigkeit der einzelnen Handlungen (Vernunft ist Gesetzgeber, Gewissen Richter, a. a. O. S. 621).

Anmerkung 3. Zu dem ersten Punkte wäre zu vergleichen die klassische Schilderung des Einflusses ästhetischer Formen überhaupt, jener der musischen Kunst insbesondere, auf die Entwickelung innerer Wohlanständigkeit (*εὐαρμοστία*) in Platons Republik III, 11 u. 12, p. 400 E et seq. (*δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά*, mit der Parallelstelle in Prot. p. 326 B) und die an feinen Detailbemerkungen reiche Behandlung desselben Gegenstandes in Aristoteles' Politik VIII, 5—7 (wo auch der damit zusammenhängenden Einteilung der Melodien in ethische, praktische und enthusiastische Erwähnung geschieht); in der Verwerfung der Flöte als eines zum Virtuosentum verleitenden Instrumentes stimmen beide in charakteristischer Weise überein. Die Verwandtschaft des Interesses für schöne Natur mit dem moralischen Interesse und die gute Vorbedeutung der Entwickelung jenes für dieses hat Kant mit Vorliebe hervorgehoben (Kr. d. Ur. IV, S. 167 u. 127, dann auch Anthrop. § 68 und fast gleichlautend: Tugendl. IX, S. 300). Dass die Erhebung zum Aesthetischen Befreiung vom Affekte, Angewöhnung an reine klare Auffassungen und Beherrschung vager Reproduktionen und eben so vager Begierden voraussetze, ist selbstverständlich. „Richtiges Schliessen und richtiges Messen — und Rechtlichkeit haben eine genaue Verwandtschaft." Herbart (Kl. W. W. III, S. 301). Auf die ethische Bedeutung wissenschaftlicher Bildung wies Kant hin (Kr. d. Ur. IV, S. 331) und J. G. Fichte erblickte ganz im Geiste Kants in der Niederwerfung der ungezügelten Phantasie ein Hauptmittel zur moralischen Verbesserung seines romantischer Überschwenglichkeit leicht zugänglichen Zeitalters. — Die Hauptschwierigkeit, die sich der Erhebung des ethischen Urteils zum Gebote entgegenstellt, besteht darin, dass die Lust, welche die Determinierung des Wollens durch die Vernunft in Aussicht stellt, leicht einer bequemeren Sorte von Eudämonismus Eingang verschafft. Von dieser Befürchtung bleibt bloss jene Verstärkung frei, welche dem ästhetischen Urteile aus der Selbstachtung erwächst. denn diese Lust ist eben in ihrer Eigentümlichkeit an die Reinerhaltung der ethischen Gesinnung geknüpft; der Kluge mag sich wohl seiner Klugheit erfreuen, Selbstachtung kann ihm diese doch niemals einflössen. Dahin ging wohl auch die praktische Tendenz der berühmten „Achtung vor dem moralischen Gesetze als Triebfeder der praktischen Vernunft" bei Kant (Kr. d. pr. Vrn. VIII, S. 195 ff. und S. 299 ff., vergl. § 134 Anm.), bei der nur leider nicht ganz abzusehen ist, woher die Achtung vor einem Gesetze kommen solle, das für sich nichts anderes geltend zu machen vermag, als seine leere

Generalisierbarkeit. Das Wollen, das das Urteil zum Gebote erhebt, kann plötzlich hervortreten, wie Kant bemerkt hat (§ 151 Anm.); auch giebt es Stimmungen, die dieser plötzlichen Erhebung besonders günstig erscheinen, wie Leibniz bezüglich der *bons mouvements* nachgewiesen hat (N. Ess. II, 35, Opp. p. 258a), allein eine nachhaltige Wirkung dieses Wollens ist doch immer nur da zu erwarten, wo der plötzliche Entschluss oder die begünstigende Stimmung bloss das Symptom einer bereits unbemerkt vollzogenen Vorstellungsverschmelzung bildet. Zu dem dritten Punkte gehört Rousseaus treffendes Wort: *plus le corps est faible, plus il commande, plus il est fort, plus il obéit.* Häufige Befriedigung kann in dieser Beziehung eben so schädlich wirken, als gänzliche Verweigerung; das Schädlichste aber bleibt unter allen Umständen jenes Kompromiss, das die Begehrung mit halber Befriedigung abfinden zu können wähnt (§ 142). Insofern Maximen der Sittlichkeit fast immer Maximen des Genusses bereits entwickelt vorfinden, denen sie die Herrschaft abzuringen haben, ist es ganz richtig, wenn neuere Systeme der Ethik die Überwindung des Egoismus als den ersten Schritt zur Sittlichkeit bezeichnen.

Anmerkung 4. Die Geschichte des Begriffes der Vernunft fällt für manche Perioden der Geschichte der Philosophie mit dieser selbst zusammen. Beschränken wir uns hier bloss auf die Auffassung des psychologischen Verhältnisses zwischen Vernunft und Verstand, so führt uns dies zunächst in die Erkenntnistheorie der Sokratiker zurück. Je schärfer in dieser nämlich der Gedanke eines rein begrifflichen Wissens hervortrat, um so notwendiger erschien es, zwischen dieses und die sinnliche Wahrnehmung eine Mittelstufe einzuschieben und diese selbst weiter zu gliedern. Bei Plato treten in dieser Beziehung ἐπιστήμη und διάνοια auseinander, jene als das eigentlich dialektische, diese als das mathematische, noch nicht von jedem Anklange der Sinnlichkeit losgelöste Denken, als das blosse innerliche Sprechen (Theaet. 189 E, Symp. 263 E, Soph. 363 E). In der Durchführung des Unterschiedes wechselt Plato jedoch häufig die Terminologie; in der Republik wird bald ἐπιστήμη und διάνοια als νόησις (VII, p. 534 A), bald als γνῶσις (V, p. 477) zusammengefasst und der δόξα entgegen und vorangestellt, bald wieder ἐπιστήμη als νόησις von der διάνοια unterschieden (VI, p. 510). Die Aristotelischen Berichte führen vollends die νόησις als νοῦς und die διάνοια als ἐπιστήμη an (de an. I, 2). Dem modernen Gegensatze von Verstand und Vernunft näher steht Aristoteles' Zerlegung des νοῦς in den leidenden und thätigen Teil (νοῦς παθητικός und ποιητικός), von denen jener alles wird und den blossen Sammelplatz der Gemeinbilder abgiebt, dieser als reine, voraussetzungslose Thätigkeit alles bewirkt und die Gemeinbilder zu Begriffen erhebt. Die nähere Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Teile zu einander, von Aristoteles selbst als das von Stoff und Form bezeichnet, ist einer der bedeutendsten Kontroverspunkte sowohl bei den älteren, als den neueren Kommentatoren. Brentano, der in seiner Aristotelischen Psychologie hierüber einen Überblick giebt (a. a. O. S. 5—36), fasst selbst — in kaum haltbarer Weise — den thätigen Nous als die vor allem Denken bewusstlos wirkende Kraft des geistigen Seelenteiles auf, welche die Phantasmen dem aufnehmenden Verstande zuführt, also als das bewegende Princip dieses letzteren, oder kurz als das nicht selbst denkende, sondern denkenmachende Princip (ebenda S. 164, 180, 210 und 205). Wie man dieses Verhältnis nun immer bestimmen mag, jedenfalls liegt in der Aristotelischen Einteilung des Nous der tiefsinnige Versuch, den Sensualismus der älteren griechischen Psychologie mit dem Intellektualismus Platons zu verbinden, und in diesem Sinne mag

immerhin der thätige Verstand im Menschen das Seitenstück zu jenem unbewegten Principe der Bewegung abgeben, das die Aristotelische Kosmologie in dem Gottesbegriffe besitzt. Als theoretischer Verstand ist der νοῦς das Vermögen der Principien (τῶν ἀρχῶν), d. h. der ersten keines Beweises bedürftigen notwendigen Wahrheiten und Begriffe (Eth. Nic. VI, 6 und 3) der „unbewegten Gedanken“ (ib. 11 und Anal. post II, 19); als praktischer Verstand ist er auf das Äusserste, Letzte (ἐσχάτου), auf die Handlung gerichtet (de an. III, 10 § 2; in Nemesios' Reproduktion der Aristotelischen Einteilung heisst der theoretische, kontemplative Verstand νοῦς, der praktische, auf den ὀρθὸς λόγος gerichtete λόγος l. c. XLI, p. 325). Neben der psychologischen geht die kosmologische Bedeutung des νοῦς als allgemeine Weltordnung, als objektives Gesetz sowohl bei Plato als bei Aristoteles, doch von ihr noch keineswegs losgelöst, so dass Plato bei jeder Gelegenheit darauf zurückkommt, der νοῦς setze eine Seele voraus, der er innewohnt (Phil. 30 C, Soph. 249 A, Tim. 30 B), wie Aristoteles umgekehrt den reinen νοῦς der Menschenseele als identisch setzt mit dem νοητόν (die Stelle: χωρισθεὶς δ' ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον de an. III, 5, § 2 ist zweideutig; Weisse übersetzt sie zuerst mit: „das, was ist“, dann aber mit: „das, was er ist“, a. a. O. S. 79 u. 309, die Vergleichung mit III, 8 giebt jedoch der ersten Auffassung den Vorzug). Unter den nacharistotelischen Schulen nahm die metaphysische Bedeutung des νοῦς bei den Stoikern eine Stellung an, die in der neuesten Geschichtsschreibung der Philosophie bekanntlich vielfache Besprechung gefunden hat. Aber auch was die Auffassung des Verhältnisses der Begehrung zum Wollen, des Wollens zu dem Gewissen und der Vernunft betrifft, so enthalten die Schriften der späteren Stoiker eine reiche Fundgrube (s. insb. die von Arrian aufgezeichneten Vorträge Epiktets: I, 18, 2; III, 2, 2 und III, 24, 73; vergl. auch Stäudlin, a. a. O. S. 284). Die Aristotelische Lehre vom leidenden und thätigen Verstande kehrt auch, wiewohl im einzelnen näher bestimmt und modifiziert, bei Thomas von Aquino wieder. Der Intellekt wird zunächst durch die Einbildungskraft in Bewegung versetzt und ist in diesem Sinne der passive *intellectus possibilis, quo est omnia fieri;* der *intellectus agens* edueiert den Allgemeinbegriff aus den gegebenen Accidenzen seiner konkreten Darstellung im Bilde und apprehendiert die ideale Notion des konkreten Einzeldinges so, dass ihm ausser dem *abstrahere* (und dem *conservare*) auch das *rationari* zukommt. Dabei geht die *ratio* entweder vom zeitlichen zum ewigen Begriffe (*ratio inferior, via inquisitionis, habitus scientiæ*) oder umgekehrt von diesem zu jenen (*ratio superior, via judicii, habitus sapientiæ*), und ist in letzterem Falle wieder entweder theoretisch oder praktisch. Zwischen den rein passiven und den rein aktiven Intellekt schiebt Th. noch den *intellectus habitualis* in verschiedenen Abstufungen ein, deren höchste der *habitus scientiæ* wäre, so dass bei ihm eigentlich die Aristotelische Dichotomie des *intellectus* durch die Augustinische der *ratio* zu einer Art von Trichotomie erweitert wird (Summ. th. I, qu. 79, art. 2—13; vergl. Werner, a. a. O. S. 61, und Brentano, a. a. O. S. 24). Bei den Scholastikern der Reformationszeit erscheint die Aristotelische Theorie bereits stark erschüttert. Während Suarez die Aristotelische Zweiteilung des Nous entschieden bekämpfte, bereitete sich in den psychologischen Lehrbüchern zumeist der Marburger Schule eine Umbildung derselben vor, welche die späteren Auffassungen der Vernunft schon einigermassen anbahnt. Auf diese Weise modifiziert Verro die vulgäre Unterscheidung von leidendem und thätigem Verstand in die des *intellectus simplex* und *compositus* (auch *ratio*), deren ersterer es bloss mit einzelnen Urteilen und

Propositionen zu thun hat, letzterer auf die Normen der Gewissheit gerichtet ist l. c. p. 230); bei Casman heisst es ganz einfach: *ratio est vis animæ, qua intelligismus et volumus* (l. c. p. 89); Locke definiert die Vernunft zunächst noch ganz unbestimmt als das Vermögen, durch das der Mensch sich vom Tiere (wenn nicht qualitativ, so doch quantitativ) unterscheidet (a. a. O. IV, 17, § 1), erklärt dies aber sogleich dahin näher, dass dieses Vermögen eben die Mittel zur Entdeckung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit aufsuche, und daher auch kurz als das des Auffindens der Mittelbegriffe bezeichnet werden könne (ebenda § 2).

Leibniz stimmt der Locke'schen Auffassung nicht nur insoweit bei, als auch er in der Vernunft *(raison)* das charakteristische Merkmal der Menschenseele erkennt, sondern kommt gleichfalls, von der logischen Bedeutung des Wortes *raison* ausgehend, zu dem Resultate: die Vernunft sei das Vermögen, den Zusammenhang der Wahrheiten wahrzunehmen, oder kurz: das Vermögen zu schliessen *(la faculté de raisonner.* Nouv. Ess. IV, 17, § 4, Opp. p. 393 b). In der Monadologie überträgt Leibniz die Bedeutung der *raison* von dem notwendigen Zusammenhange der Wahrheiten auf die notwendigen Wahrheiten selbst (*connaissance des vérités nécessaires et éternelles, 29).* Eine genauere Scheidung der Vernunft vom Verstande setzt sich eigentlich erst in der Wolff'schen Schule fest, wobei noch nachzutragen ist, dass der ältere Sprachgebrauch den Verstand häufig über die Vernunft stellte, wie z. B. Becher in seiner Psychosophie (Frankfurt 1683, S. 13) die „Vernunft nur mit natürlichen, den Verstand mit übernatürlichen Dingen umgehen" lässt. Wolff selbst definierte den *intellectus* im Gegeesatze zu der Sinnlichkeit und Einbildungskraft als *facultas, res distincte repraesentandi,* die *ratio* als *facultas, nexum veritatum universalium perspiciendi* (Ps. emp. § 275 und § 483), womit auch die Definitionen Bilfingers, Baumgartens (Vernunft ist der Verstand, die Verbindungen der Dinge deutlich einzusehen, also das Vermögen zu schliessen) u. a. zusammenstimmten. Auf Leibnizens Boden steht auch Plattners Bestimmung des Verstandes als Vermögen, Vorstellungen unter Begriffen anzuerkennen, und der Vernunft als Vermögen, Vorstellungen in Begriffe, Urteile und Schlüsse nach den Ideen der Möglichkeit und Notwendigkeit zu verbinden (Aphor. I, § 650 ff.).

An diese Auffassung der Vernunft knüpfte, wie an so manchen anderen Punkt der Leibniz-Wolff'schen Vermögentheorie, Kant die seinige unmittbar an, freilich nur, um sich von derselben aus alsbald zu einem weit höheren Gesichtspunkte zu erheben. Für Kant bildet der Begriff der Vernunft das gemeinsame Endglied zweier Reihen von Seelenvermögen: der bloss logisch formalen der Begriffe, Urteile und Schlüsse (Verstand, Urteilskraft und Vernunft) und der transcendentalen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, in welcher letzteren die Vernunft sich zum Verstande verhält, genau wie dieser zur Sinnlichkeit, indem sie die Verstandesregeln und Begriffe eben so unter die Einheit der Ideen bringt, wie der Verstand die Mannigfaltigkeit der Anschauungen durch Regeln und Begriffe vereinigt. Die Zusammenfassung dieser beiden Bedeutungen ergiebt die Definition der Vernunft als Vermögen der Principien, d. h. der Erkenntnis des besonderen im allgemeinen durch Begriffe — eine Definition, welche als die Grundformel aller übrigen betrachtet werden muss (Kr. d. r. Vrn. II, S. 242 ff., vergl. S. 116 u. 265, Anthr. VII, S. 100, und Reinhold, Th. d. V. S. 160) und die Kant in die Lage versetzt, das „Aufsuchen des Unbedingten zu dem Bedingten" als das eigentliche Wesen der Vernunft zu bezeichnen (Kr. d. r. Vrn. S. 249). So weit stünde nun wohl alles fest. Aber der erste Stein, der sich in diesem Baue lockert, ist der

Begriff des Verstandes. Es ist nämlich eine der Eigentümlichkeiten der Kant'schen Vermögentheorie, dass jedes Seelenvermögen nicht bloss den Grund seiner Produkte, sondern überdies noch den Grund der Regeln ihrer Verwendung abgeben soll. Demgemäss ist die Vernunft nicht bloss das Vermögen, das die Principien hat, sondern auch jenes, dass sie zugleich „an die Hand giebt“ (ebenda S. 24), d. h. über sie und ihren Gebrauch urteilt (Kr. d. Ur. IV, S. 222), das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen und zu handeln (Anthr. § 42), sowie andererseits der Verstand nicht bloss das Vermögen der Begriffe abgiebt, sondern überdies auch noch als Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe (ebenda S. 69), der Einheit der Erscheinung durch Begriffe (S. 244), der Urteile (S. 70), der Regeln (§ 118), der Erkenntnis der Regeln (Anthr. § 41), und zwar nicht bloss der Regeln in Ansehung dessen, was geschieht, sondern der Grundsätze selbst, nach welchen alles notwendig unter Regeln steht (S. 139), erklärt wird. Ohne die Frage weiter zu urgieren, ob bei dieser Auffassung von Vernunft und Verstand für die Thätigkeit beider noch ein anderer als der blosse Gegensatz innerhalb des behandelten Stoffes übrig bleibt, erscheint durch dieselbe in der einen Reihe der Vermögen die Stelle der Urteilskraft geradezu erledigt, in der anderen die der Sinnlichkeit als eine Usurpation, da die Sinnlichkeit nicht über ihre Formen und als Sinnlichkeit überhaupt gar nicht zu urteilen vermag. Wie dünn die Scheidewand zwischen Vernunft und Verstand ist, geht weiter auch daraus hervor, dass Kant dem Verstande unmittelbare Schlüsse zuschreibt und nur die mittelbaren der Vernunft vorbehält (Kr. d. r. Vrn. S. 246), was die Seltsamkeit zur Folge hat, dass, wenn aus der Prämisse: alle Menschen sind sterblich, einmal die Sterblichkeit einiger Menschen und ein andermal die der Gelehrten gefolgert wird, jedesmal ein anderes Seelenvermögen in Thätigkeit versetzt worden sein soll (wie es denn, nebenbei bemerkt, eine starke Zumutung ist, dass zum Ziehen des einfachsten Syllogismus Urteilskraft, Verstand und Vernunft aufgeboten werden, ebenda S. 246 und 75, deren strenge Sonderung doch gerade wieder einen Hauptzug der Kr. abgeben soll). Die Eigentümlichkeit der Stellung des Verstandes zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wird auch von einer zweiten Seite aus ersichtlich. Die Sinnlichkeit ist Rezeptivität, der Verstand Spotaneität: der Verstand ist als das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, die Spontaneität des Erkennens (ebenda S. 56), reine Selbstthätigkeit, von der Vernunft nur dadurch unterschieden, dass sie „keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, welche dazu dienen, die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen“ (Grundl. zum M. d. S. VIII, S. 86). Ist aber dem so, dann kann doch nicht, streng genommen, behauptet werden: das Verhalten von Sinnlichkeit und Verstand setze sich auch auf Verstand und Vernunft fort, da doch den beiden letzten die volle Spontaneität gemeinsam zukommt, und der Unterschied nur in dem Stoffe liegt, dessen sich diese bemächtigt. Dazu kommt aber noch, dass K., da alles Denken im Urteilen besteht, den Verstand als das eigentliche Denk- und höhere Erkenntnisvermögen bezeichnet (Kr. d. r. Vrn. S. 70 u. 116, Anthr. S. 100), das in diesem Sinne die Vernunft in sich befasst, während er wieder an anderen Stellen geneigt ist, die Vernunft als das sämtliche logische Funktionen umschliessende obere Erkenntnisvermögen aufzufassen (z. B. Kr. d. r. Vrn. S. 644), so dass am Ende die Begriffe Verstand und Vernunft so ziemlich alle logischen Verhältnisse durchgemacht haben, welche überhaupt zwischen zwei Begriffen möglich sind. Aber damit sind die Wanderungen des Begriffes der Vernunft bei K. immer noch nicht zu Ende. Stand nämlich bisher wenigstens das *genus proximum* fest, so sehen wir selbst dieses ernstlich

schwanken, sobald wir den bisher innegehaltenen Kreis überschreiten. Betreten wir nämlich den Boden der Kr. d. pr. Vrn., dann stossen wir sogleich auf jene Identifizierung von praktischer Vernunft und Willen, deren bereits § 147 Anm. 3 Erwähnung geschah, und welche die praktische Vernunft dahin bringt, alle Bestimmungen über sich ergehen zu lassen, die sich aus der Subsumption des Willens unter das Begehrungsvermögen ergeben. Wenden wir uns aber wieder jenem Teile der Kr. d. r. Vrn. zu, der sozusagen bestimmt ist, der Kr. d. pr. Vrn. in die Hände zu arbeiten (§ 151 Anm.), dann werden wir uns kaum dem Gedanken entziehen können: am Ende sei die Vernunft das Ding an sich hinter der Erscheinung des Menschen und demgemäss nicht eigentlich ein Vermögen, sondern, um den seither geläufig gewordenen Ausdruck zu gebrauchen, die Substanz des Geistes. Dies führt nun zu einer weiteren Bemerkung, die unmittelbar an § 152 anknüpft. Infolge einer Reihe von Erklärungen und Beweisen kommt K. dazu, die Begriffe der Vernunft, des freien Willens, der Autonomie, der Bestimmung durch die blosse Form der Gesetzgebung so mit einander zu verflechten, dass sie zu blossen Auffassungen eines und desselben werden (Metaph. d. S. VIII, S. 78 u. 80, Kr. d. p. Vrn. S. 139). Hierin liegt nun ein Mehrfaches. Erstens: der Wille empfängt kein Gesetz durch das Urteil über das Wollen, sondern giebt sich sein Gesetz selbst. Zweitens: die Vernunft bringt zu ihrer Gesetzgebung nichts mit, als den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ihr Gesetz kann somit nichts enthalten, als die Forderung der Eignung der Maxime zum Principe einer allgemeinen Gesetzgebung. Die Ethik mag zusehen, ob mit dem ersten Punkte ihre Principien recht erfasst und ob mit dem zweiten ihr Problem vollständig erschöpft erscheint. Drittens: besteht zwischen Vernunft, Willen, Freiheit der erwähnte Nexus, woher die Möglichkeit eines unvernünftigen unfreien Wollens, d. h. eines Wollens, das in seiner Gesetzgebung „über sich selbst hinausgeht"? (Met. d. S. S. 72). Diese Möglichkeit liegt in der transcendentalen Freiheit. Dagegen ist zunächst nichts einzuwenden, als dass „der Ritt in das intelligible Land" ein Sprung ist, und zwar ein Sprung über die ganze Psychologie hinüber. Der Vernunft an sich ist die praktische sittliche Freiheit derart fremd und zufällig, dass das allervernünftigste Weltwesen die vernünftigste Überlegung hegen könnte, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, wie das Moralgesetz ist, zu ahnen (Relig. X, S. 27 Anm.). Dieses Wissen verdankt die Vernunft dem moralischen Gefühle und dem Gegebensein des kategorischen Imperatives (ebenda S. 15, Kr. d. pr. Vrn. S. 195). Damit ändert sich nun die Situation derart, „dass das moralische Gefühl sich dem Menschen kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich aufdringt und er es, wenn keine andere Triebfeder entgegenwirkte, als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen würde" (ebenda S. 40, vergl. 29, Anthr. VII, S. 265), was eben durch die Gegenwirkung der Triebfeder der Sinnlichkeit verhindert wird. Auf diese Weise gewinnt es den Anschein, als opferte K. bei dem bloss vernünftigen Wesen ohne Bedenken die transcendentale Freiheit der praktischen, und als bedürfte er bei dem sinnlich vernünftigen Wesen der Sinnlichkeit bloss, um das *liberum arbitrium* herzustellen, bei dem sodann die transcendentale Freiheit ihr müheloses Spiel hat. Gilt es von der Vernunft eines reinen Vernunftwesens, „dass sie schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäss ist", dann scheint denn doch zu folgen, dass die Vernunft vermöge ihrer Natur überall dem objektiven Gesetze gemäss ist, und die Notwendigkeit dieses Gemässseins die transcendentale Freiheit aufhebt. Wie dem nun sein mag, K. schützt sich vor dem Zurücksinken auf das *liberum arbitrium* der alten Schule

dadurch, dass er die Wirksamkeit der moralischen Anlage auf den Willen selbst wieder „von einem Aktus der Freiheit“ abhängig macht (Rel. S. 21 und 25) und andererseits die Triebfeder der Sinnlichkeit erst durch ihre Erhebung zur Maxime böse werden lässt (S. 40). Damit sind wir nach einem kurzen Rundgange wieder bei der Pforte der transcendentalen Freiheit angelangt, die allen psychologischen Fragen den Einlass verweigert, und die Bereicherung, die wir gewonnen haben, besteht lediglich in der Einsicht, dass bei Kant eigentlich jede Lenkung des Wollens nicht bloss als unbegreiflich, sondern geradezu als unmöglich erscheint.

Die nachkant'sche Philosophie folgte im ganzen dem von Kant gegebenen Impulse, die Vernunft als die Tendenz zum Unbedingten, Absoluten, ja als dieses selbst aufzufassen und im Gegensatze dazu den Verstand zu einer niedrigen Erkenntnisstufe herabzudrücken, wobei sie freilich schnell genug bereit war, jene Vorsicht fallen zu lassen, die wir an Kant zu bewundern stets Veranlassung haben. Dies gilt gleich von J. G. Fichte, für dessen Geringschätzung des Verstandes und des Begriffes charakteristisch ist, dass er jenen als das ruhende, die Produkte der Einbildungskraft fixierende Vermögen, diesen als die in ihrer Ruhe aufgefasste innere Thätigkeit definiert (Neue Darst. W. W. VII, S. 533). Dass bei ihm die praktische Freiheit in der transcendentalen völlig aufgeht, haben wir bereits § 115 Anm. erwähnt; von seiner bekannten Formel des sittlichen Wollens, „Befreiung von der Natur“, möchten wir aber bemerken, dass sie zwar nicht die Möglichkeit des unsittlichen Wollens, wohl aber die Möglichkeit der Behauptung der Sittlichkeit nach Erreichung ihres Zieles unbegreiflich mache. Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt in dieser Beziehung Jacobi zu Kant ein. Im Gegensatze zu der älteren Anschauungsweise stellt J. die Trias der Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, derart in den Dualismus von Wahrnehmung und Erkenntnisvermögen ein, dass erstere Sinnlichkeit und Vernunft in sich befasst (Hauptstelle: W. W. IV, 1, Vorr. S. 16 ff.). Demgemäss definiert J. denn auch die Vernunft („Glaubenskraft“, wie er sie ursprünglich zu nennen beabsichtigte, ebenda II, S. 11) in strenger Analogie zu der Sinnlichkeit als das Organ für das Übersinnliche, vom Verstande durch eine Kluft geschieden, über die nur ein *salto mortale* hinüberführt (W. W. III, S. 318 u. 378 und IV, 1, S. 21). So genommen, vermögen wir in der neuen Formel nur einen neuen Beleg zu erkennen für das seltsame Verfahren, metaphysische Probleme durch Korrekturen in der Tabelle der Seelenvermögen einfach zu erledigen, indem an die Stelle der Frage, was unser Denken nötige, den Kreis des Sinnenfälligen zu überschreiten, einfach die Annahme eines Vermögens für das Übersinnliche gesetzt wird. Was auf diese Weise erreicht werden könne, liegt nahe genug. Entweder enthält die Vernunftanschauung bereits die Erkenntnis des Übersinnlichen unmittelbar in sich, oder es entwickelt sich diese aus der Anschauung erst durch die denkende Erfassung; das erste führt in einen Sensualismus des Nichtsensiblen — offenbar die seltsamste Form alles Sensualismus — hinein, das zweite giebt die Vernunftanschauung der „zersetzenden und nihilisierenden Macht des Verstandes“ preis, der „verneint, was die Vernunft bejaht“. Beide Wege führten zu einer unvermeidlichen Begegnung mit Kant, die gleich gefährlich erscheinen musste, ob Jacobi denselben als Gegner oder als Bundesgenossen zu betrachten sich entschliessen mochte. J. half sich merkwürdig genug damit durch, dass er sich in der Theorie für den ersten, in der Praxis für den zweiten Weg entschied. Fasst man nämlich Stellen in das Auge, wie: „wir haben für das Dasein an sich eines Dinges ausser uns gar keinen Beweis, als das Dasein dieses

Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, dass wir ein solches Dasein wahrnehmen können" (W. W. II, S. 166 ff.) — dann möchte man wohl erwarten, dass J. seine gesamte Religionsphilosophie mit der blossen Auseinandersetzung der Gottesanschauung absolviere; geht man aber in diese letztere selbst ein, dann findet man sehr bald, dass J. seinen Gott keineswegs durch die Vernunft erschaut, sondern am Ende doch durch den Verstand erschliesst. An der Rivalität von Vernunft und Verstand halten Kant und Jacobi gleichmässig fest, nur fällt die gehässige Rolle bei Kant der Vernunft, die den Verstand „überfliegen" will, bei Jacobi dem Verstande zu, der die Vernunft „verneint", daher denn auch bei Kant der Verstand sich mit der Anschauung zur Erkenntnis vereinigt, während bei Jacobi die Vernunft neben der Anschauung als „wunderbare Offenbarung" verherrlicht wird. Jacobis Koordination von Vernunft und Sinnlichkeit behält immer das Dilemma gegen sich: entweder die Vernunft ist gleich der Sinnlichkeit rezeptiv und hat dann gleich dieser den Verstand als Reflexionsvermögen über und hinter sich, oder sie ist kein rezeptives Vermögen und kann dann nicht nebengeordnet sein der Sinnlichkeit. Diese Disjunktion in eine Konjunktion umzuwandeln, dazu war Jacobi noch zu fest in der alten aufrichtigen Vermögentheorie befangen, und dabei zu wenig geneigt, in die Perspektive einzutreten, die Kant, wenn auch vor der Hand bloss problematisch, eröffnet hatte. Statt über den Gegensatz hinauszugehen, schwankt er zwischen dessen Gliedern herum: die Vernunft ist ihm der Geist gegenüber dem Fleische des Verstandes (W. W. III, S. 411), das Gewissen gegenüber der Begierde, aber das Bewusstwerden der Vernunft und ihrer Offenbarungen wird nur möglich in einem Verstande (W. W. II, S. 9). Dass hierbei die Vernunftanschauung sich in Form des Gefühles vollzieht, lag J. wohl der Sache, wie der Zeit nach nahe genug (§ 127 Anm.), bleibt aber doch immer ein Missgriff, weil die Analogie zum Gefühle nicht in die Anschauung, sondern in die Betonung der Empfindung fällt und das Übersinnliche durch das Gefühl anschauen, nicht mehr bedeuten kann, als die Aussendinge durch den Geruch erkennen wollen (vergl. Thilo, Jacobis Ans. v. d. göttl. Dingen, Ztschr. f. ex. Philos. VII, S. 119 ff.). An Jacobi schliesst sich E. Schmidt mit seiner Erklärung der Vernunft, als durch den inneren Sinn angeregtes Gefühl des Wahren, Schönen und Guten (a. a. O. S. 347) in einer Weise an, die als Übergang zu der im Texte entwickelten Auffassung gelten könnte. Zwischen Kant und Jacobi steht Ch. Weiss, dessen Vernunftbegriff jedenfalls ein höheres Interesse beansprucht, als die Theorien der übrigen Halbkantianer seiner Zeit. Gleich Jacobi gilt auch Weiss die Vernunft als der Sinn für das Unendliche (a. a. O. S. 430), und der Unterschied beider liegt nur darin, dass W. die Vernunft nicht als bestimmtes Seelenvermögen, sondern als die allen Seelenvermögen innewohnende Beziehung auf das Unendliche auffasst (S. 444), das als solches wieder zunächst Objekt des Triebes ist und daher am reinsten in der Freiheit zur Erscheinung kommt (S. 452), woraus sich für W. weiterhin der Satz ergiebt, dass die Ideen nicht die Erkenntnis besonderer Dinge, sondern eine besondere Erkenntnis aller wirklichen Dinge konstituieren (S. 500). Schelling findet in seinen Stuttg. Vorl. im Verstande „etwas mehr Aktives", in der Vernunft „mehr Leidendes, sich Hingebendes" und definiert demgemäss die Vernunft als den Verstand in seiner Submission unter das Höhere (W. W. 1, VII, S. 472). In der „authentischen Darstellung" steht bereits die rein metaphysische Auffassung der Vernunft fest, indem Schelling davon ausgeht, die Vernunft als das Absolute, „ausser dem nichts ist", als das „wahre An-sich".

also als die Indifferenz von Subjektivem und Objektivem hinzustellen, woraus sich ihm deren Unendlichkeit von selbst ergiebt. Diese Vernunft nennt Schelling in der Folge bisweilen auch Gott, und von ihr gilt das bekannte Wort: „dass nicht wir die Vernunft haben, sondern die Vernunft uns hat". In seiner Abhandlung über das Wesen der Freiheit endlich unterscheidet Schelling zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Bösen und begründet jene durch den Hinweis auf das, was in Gott nicht Gott ist (sondern nur Grund der Existenz Gottes, a. a. O. S. 429 ff.), diese durch die Sollicitation des Eigenwillens der Kreatur von Seite jenes irrationalen (wenn auch an sich nicht bösen) Principes (vergl. § 151 Anm.). Bildet der Begriff der Vernunft bei Kant jenes Princip, dem, als ihrem letzten Ziele, alle Untersuchungen zustreben, ohne dass dies ausdrücklich ausgesprochen wird, so proklamiert Hegel die Vernunft geradezu als dieses Princip selbst. An sich genommen ist die Vernunft, die Idee als solche, die Wahrheit an und für sich, die absolute Einheit von Subjektivität und Objektivität, von Begriff und Realität und somit Gegenstand der Logik. Als Entwickelungsstufe des Geistes tritt die Vernunft am Schlusse der Phänomenologie damit hervor, dass der Geist sich selbst findet, d. h. auf der Stufe des allgemeinen Selbstbewusstseins als die zum Selbstbewusstsein entwickelte Idee existiert (Enc. § 437). Als vernünftiger Geist ist der Geist seiner selbst gewiss und darum voll der Zuversicht, dass er sich selbst in der Welt finden und in ihr, wie Adam in Eva, Fleisch von seinem Fleische, Vernunft von seiner Vernunft erkennen werde (ebenda § 440 Zus. S. 289); der vernünftige Geist hat die Gewissheit, dass seine Gedanken objektive Wahrheit haben, und dass die gegenständliche Welt in ihren Bestimmungen wesentlich denselben Inhalt hat, als er für sich in seiner Selbstbestimmung; er ist der Geist, der zur Welt sagen kann: Du bist mein, Ich bin Du! (Rosenkranz, a. a. O. S. 236—239; Erdmann, Grundr. § 92; vergl. George, Lehrb. S. 405). Auf diese Weise ist die Vernunft im subjektiven Sinne nur eine durch die Subjektivität, in welcher sie sich im Geiste befindet, notwendige Determination der Vernunft an sich, so dass der allgemeine Gegensatz von Begriff und Realität, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existierenden Begriffes, des Bewusstseins samt seinem Objekte annimmt (Hegel, Enc. § 437), wodurch sich wieder der Begriff der Vernunft auf das innigste mit dem des Geistes verflicht. Die Vernunft ist somit schliesslich das abstrakte Schema, der Begriff, die substantielle Natur des Geistes (ebenda § 417), nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht, und verhält sich zu ihm wie Schwere zum Körper oder Freiheit zum Willen (ebenda § 387 Zus. S. 45) — also kurz: der Geist ist, was die objektive Vernunft zur subjektiven macht. Dabei ist die Vernunft zunächst theoretisch, sodann praktisch, zuletzt, die Einheit beider: begreifende Vernunft. Als theoretische Vernunft negiert sie die Objektivität und Einzelheit des Gegenstandes, als praktische hebt sie die Subjektivität auf, und weil Subjektivität-Aufheben Realisieren heisst, hat sie es mit Aufgaben zu thun und ist die Wahrheit der theoretischen (Erdmann, Grundr. § 117 ff.). Erwägt man bei dieser Entwickelungsgeschichte der Vernunft, dass der Wille sich zur Freiheit erheben müsse (Erdmann, ebenda § 125, und Rosenkranz, a. a. O. S. 335), dann erkennt man bald, dass Hegel die Rücksichten, die Kant bewogen, zwischen Vernunft und praktische Freiheit die transcendentale Freiheit einzuschieben, nicht minder weit hinter sich hat, als die Vorsicht, mit welcher Kant Theoretisches vom Praktischen sonderte. Überhaupt ist die Kontinuität mit Kant mehr scheinbar, als wirklich, weil nur durch

eine Reihe willkürlicher Bezeichnungen herbeigeführt. Eine gewisse Willkürlichkeit liegt nämlich doch darin, die subjektive Allgemeinheit als Gesetz und deren Realisierung als das Sollen zu bezeichnen, weil, so gut die Subjektivität hier negiert werden soll, eben so gut die Objektivität zuvor hätte negiert werden sollen. Es liegt ein eigentümlich fatalistischer Zug darin, dass die Hegel'sche Psychologie die Verbindung zweier Auffassungsweisen erst um jeden Preis herbeizuführen bestrebt ist, die sie sodann um keinen Preis los zu werden vermag: jenes, indem sie in der Entwickelung der Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt, Besonderem und Allgemeinem nach einem Geschehen sucht, das geschehen soll, weil es geschehen muss; dieses, indem sie am Ende doch ein Geschehen anzuerkennen genötigt ist, das nicht geschehen soll, obgleich es geschehen muss. Dass in der dialektischen Entwickelung der Idee streng genommen von einem Sollen, wie es die Ethik im Sinne hat, gar keine Rede sein könne, hat bereits Hartenstein gezeigt (Grundb. d. Eth. S. 130) und wurde auch gewissermassen von Hegel selbst zugestanden (s. dessen Vorr. zu der Rechtsphil., vergl. auch Enc. § 38 Anm.). Überhaupt bleibt die Möglichkeit des Bösen die Achillesferse aller Systeme, welche die Vernunft als das Wesen des Geistes und das Wollen als dessen reinste Manifestation bezeichnen, weil diese Bezeichnung nicht bloss die Wahl zwischen Gut und Böse von vornherein entscheidet, sondern die Wahl selbst undenkbar macht (vergl. Krause, a. a. O. S. 171 und 174). Mit der Annahme einer Selbsttäuschung des Geistes oder der Unterscheidung zwischen dem an sich guten „innersten Wesen des Menschen" und dem indifferenten „innersten Ich" desselben (wie es Stahl versucht, Rechtsphil. III, Aufl. II, S. 120) ist es nicht abgethan, weil das eine wie das andere zu Ungereimtheiten führt: jenes in seinen Voraussetzungen, dieses sowohl in der Voraussetzung, als in den Folgerungen. Am konsequentesten bleibt es von diesem Standpunkte aus immer, den Ursprung des Bösen über die natürliche Vernunft hinaus zu verlegen und dessen Erreichbarkeit auf dem Wege rein psychologischer Entwickelung geradehin zu leugnen, wie dies mit anerkennenswerter Offenheit George gethan (Lehrb. S. 571). Schliesslich verdient noch eine Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Verstand kurz erwähnt zu werden, deren Zusammenhang mit der Kant'schen leicht aufzufinden ist und die im wesentlichen dahin geht, der Vernunft das Begründen, Begreifen, d. h. die Erforschung des zureichenden Grundes, dem Verstande das Verstehen, d. h. die Unterbringung der Erscheinung unter den Begriff zuzuweisen. Sie stammt ursprünglich von Hermes her (Phil. Einl. 2. Aufl. § 27), wurde insbesondere von Biunde weiter durchgeführt (a. a. O. S. 136), in neuerer Zeit auch von Esser wieder aufgenommen und von dem kreatürlichen Dualismus näher präcisiert; auf ihre Unvereinbarkeit mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche hat bereits Herbart hingewiesen (Ps. a. W. II, S. 44). Schopenhauer kehrt das Verhältnis geradezu um, indem ihm der Verstand als das Vermögen der unmittelbaren Erkenntnis des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, die Vernunft einfach als Vermögen der Begriffe gilt (Welt a. V. und W. I, S. 44, dann mit Bekämpfung Kants: ebenda S. 577 ff.). Herbart verwarf jede principielle Unterscheidung von Verstand und Vernunft und machte diese insofern zur Bedingung jenes, als er sie in das Vermögen zu überlegen und nach dem Ergebnisse der Überlegung sich zu richten versetzte (a. a. O. S. 39 und 165; Strümpell, Vorsch. S. 135). In der polemischen Richtung vollständig, im Resultate mindestens der Hauptsache nach, stimmt Beneke mit uns überein, der die Vernunft als die Gesamtheit der höchsten und zugleich tadellos gebildeten Produkte des menschlichen Geistes in allen Formen definiert (Lehrb. § 299).

*) Vergl. (siehe Anmerkung 2) Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen, historisch-kritisch dargestellt, Gotha 1880, und desselben Verf. Schrift über Gewissen und Gewissensbildung, Gotha 1883 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIII, S. 334).

C. Charakter und Leidenschaft.

§ 154. Charakter.

Psychologische Freiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjektes bezüglich einer ganzen Klasse von Wollen heisst Charakterzug, und über das gesamte Wollen ausgedehnt: Charakter. Der Charakter besteht darin, dass jedes Wollen seine Maxime vorfindet, und jede Maxime sich dauernd als Gebot bewährt. Er setzt somit neben und über dem mannigfaltigen Wollen, an dem er zum Vorschein kommt, ein Wollen voraus, durch das er zum Vorschein kommt, und dies zwar sowohl was die Ergänzung, als was die Festhaltung der Maximen betrifft. Kein Charakter ist durch sich selbst garantiert, sondern jeder Charakter wird von dem Wollen getragen, fertiger Charakter zu sein auf jedem Punkte und zu jeder Zeit. Je breiter sich dieses Wollen noch machen muss, umsoweniger ist der Charakter wirklich fertig geworden; bei schwächlichen Naturen kommt es fast vor lauter Wollen des Charakters zu keinem Charakter, je weiter hingegen die Entwickelung des Reihengewebes der Maximen geschritten ist, um so stiller kann das begleitende Wollen werden. Gänzlich verstummen darf diese Begleitung freilich niemals, weil die blosse Angewöhnung der Selbstbeherrschung keine Bürgschaft zu leisten vermag gegenüber der Überrumpelung durch plötzliche Affekte und der Überlistung durch langsam herangereifte Neigungen (§ 142). Dieselben eudämonistischen und ethischen Motive, welche die Bildung von Maximen veranlassen, übernehmen auch deren Fortbildung nach Umfang und Dauer. Das Wollen innerhalb des Charakters ist determiniert, weil Charakter Freiheit ist: das den Charakter tragende Wollen ist durch Maximen indeterminiert, determiniert durch die vorhandenen Vorstellungsverhältnisse. Schon aus diesen allgemeinen Bestimmungen ergiebt sich, dass wirkliche Charaktere äusserst selten sind, ja dass der vollendete Charakter als ein und zwar als das psychologische Ideal zu gelten hat. Der Charakter ist ein Habitus, den das Ich nicht hat, sondern der es ist, daher Menschen, die viel von ihrem Charakter reden und über ihn reflektieren, selten Charaktere sind. Die Bildungsstätte des Charakters bleibt die Handlung; Beurteilungen blosser Vorsätze erheben sich nicht zu Charakterzügen, schon weil ihnen das Ferment der Reue abgeht

(§ 152), und die Maxime meist erst am Anblicke der Handlung (wenn auch nicht immer der eigenen) dazu kommt, den Vorsatz zu verbieten; Menschen, die wenig handeln, kommen über stets erneuerte Ansätze zu keinem eigentlichen Charakter. Eine zu grosse Mannigfaltigkeit im Handeln dagegen ist der Entwickelung des Charakters ebenfalls minder günstig, nicht bloss weil sie die Rückwirkung der vollzogenen Handlung verwischt und verwirrt, sondern auch weil sie die Beurteilung des Wollens von allgemeinen und bleibenden Standpunkten aus erschwert (§ 150 Anm. 2); Vielgeschäftigkeit giebt eine gewisse Routine im Handeln, die mehr Charakter scheint, als wirklich ist. In Sphären gleichmässiger, einfacher Thätigkeitsweisen begegnet man den ausgesprochensten Charaktern, die aber eben deshalb wieder die Signatur der Einseitigkeit am ausgeprägtesten an sich tragen; allmählicher Übergang aus engeren, homogenen Thätigkeitskreisen in weitere, mannigfaltigere bleibt die beste Schule der Charakterbildung. Insofern die Charakterbildung von dem allgemeinen Durchschnitt der Stärke- und Rhythmusverhältnisse in den einzelnen Wollenskreisen abhängt, weist sie auf den Einfluss der Temperamentseigentümlichkeiten zurück: Phlegma und Melancholie gelten seit alter Zeit als — unter sich freilich divergierende — Naturanlagen zum Charakter (Sokrates und Kant). Der Charakter selbst entsteht durch die Vereinigung der Charakterzüge und besteht daher in seiner ursprünglichen Form aus Elementen, die, was das Datum ihrer Entwickelung, innere Bedeutung, Klarheit und Bestimmtheit betrifft, nicht selten weit auseinander gelegen sind. Die Ausbildung geschieht nach zwei entgegengesetzten Richtungen: nach der Spitze und nach der Basis hin, jene verleiht den Charakterzügen Einheit, diese den Maximen Mannigfaltigkeit und dadurch Anwendbarkeit. Die Beobachtung zeigt uns in allen diesen Beziehungen weit mehr Fragmentarisches, Abgerissenes, als nach den schematischen Darstellungen der Lehrbücher erwartet werden sollte: ethische und eudämonistische Maximen grenzen nachbarlich in demselben Charakter aneinander; über den Charakterzügen herrscht kein oberster Grundsatz kraft seiner logischen Allgemeinheit, sondern irgend einer aus ihnen übernimmt die Oberherrschaft über die anderen, und die Maximen bleiben unbestimmt und allgemein und darum in ihrer Anwendung nur auf die auffälligsten Erscheinungen beschränkt. Menschen, welche die unerschütterliche Maxime haben, nicht zu stehlen, nehmen nicht den geringsten Anstand, Gefundenes zu behalten; man kann die Lüge principiell verabscheuen und dabei doch an Not- und Scherzlügen im weitesten Sinne keinen Anstoss finden u. s. w. Manche Menschen tragen ihren Charakter nur als

Festkleid bei besonders feierlichen Gelegenheiten zur Schau, die laufenden Hausgeschäfte zu besorgen überlassen sie dem natürlichen Takte (§ 150 Anm. 2), — eine Erscheinung, die ihren Grund in dem geringen Grade von Regsamkeit innerhalb jenes Vorstellungsgewebes hat, in welches die Maximen zusammentreten (§ 79). Von seiner Parodie, der Starrköpfigkeit, unterscheidet sich der Charakter wie Freiheit vom Eigensinne. Eigensinn besteht darin, dass an einem Wollen festgehalten oder ein Wollen beharrlich zurückgewiesen wird, bloss um des Wollens willen, ohne auf eine Beurteilung desselben einzugehen; er ist blind, weil er die Augen schliesst. Eigensinn ist Entschluss ohne Erwägung (§ 148) und findet eben darin, dass er von der Unlust der Überlegung befreit, seine psychologische Erklärung. Der Eigensinn tritt gewöhnlich an jenen Stellen vor, an denen sich der Charakter noch unsicher fühlt: zu dem Charakter verhält er sich, wie Eitelkeit zum Stolze (§ 135), wie man denn auch finden kann, dass Eigensinn und Eitelkeit eben so häufig beisammen sind, als Charakter und Stolz. Eben daher kommt es weiter auch, dass die willensschwächsten Menschen häufig die eigensinnigsten sind, und dass Vielseitigkeit des Handelns vor Eigensinn schützt. Zur Starrköpfigkeit wird der Eigensinn, indem er sich zu der Maxime ausgestaltet, bei Anwendung der einzelnen Maximen auf das Wollen rücksichtslos vorzugehen. Der wahre Charakter hält seine Maximen derart beisammen, dass jedes Wollen nach der Gesamtheit aller Maximen entschieden wird, der Starrkopf verteilt seine Maximen über die Klassen seines Wollens und entscheidet sich blindlings nach der einzelnen Maxime. Eben darum ist Starrköpfigkeit Charakter bloss dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste nach und kann nur dem als Charakter erscheinen, der bei der äusserlich formalen Betrachtung stehen bleibt. Sittlich ist jener Charakter, dessen oberster Grundsatz das Gewissen ist, oder mit anderen Worten: der sittliche Charakter ist die Realisierung der Vernunft in einem bestehenden Wollensganzen. Man pflegt dem sittlichen Charakter die Mannigfaltigkeit abzusprechen, die dem eudämonistischen Charakter einen gewissen Glanz verleiht, dem Altertume war sogar die Behauptung der Einerleiheit aller sittlichen Charaktere geläufig; aber das eine ist nur insofern richtig, als die Entwickelung des sittlichen Charakters kontinuierlicher fortschreitet, als die des eudämonistischen, und das andere trifft den sittlichen Charakter bloss in dem Sinne, in dem die Ethik ihr Ideal aufstellt. Dagegen wird man allerdings finden, dass im sittlichen Charakter die Einseitigkeiten der Temperamentseigentümlichkeiten weit mehr ausgeglichen erscheinen, als in den eudämonistischen, die den Temperaments-

typus nicht nur stets verraten, sondern häufig geradezu zur Schau tragen. Der sittliche Charakter besitzt seine theoretische Garantie in der Evidenz und der unbedingten Geltung seiner Maximen (§ 124 und 150), in praktischer Beziehung kann er aber eben so wenig als ein anderer des ihn stiftenden und bewachenden Wollens entbehren, nur dass dieses Wollen selbst Gegenstand der inneren Billigung ist. Der ästhetische Grundzug, der dem sittlichen als vernünftigen Charakter innewohnt, verleiht ihm eine gewisse Heiterkeit und innere Beglückung, die man aber weit überschätzt hat, wenn man sie als eudämonistisches Motiv verwenden wollte.

Anmerkung. Kant hat von dem sittlichen Charakter (und einen anderen Charakter kennt Kant eigentlich gar nicht, Anthr. S. 224) behauptet, dass seine Gründung „plötzlich und gleichsam durch eine Explosion" geschehe (Anthr. VII, S. 225; Tugendl. IX, S. 344) und hat damit sicherlich recht und unrecht zugleich, je nachdem man entweder auf die Sittlichkeit oder auf den Charakter den Nachdruck legt. Auch wenn er die Tugend immer wieder von vorn anheben lässt (Tugendl. S. 258), so liegt darin der richtige Gedanke, dass Tugend, so wenig als Charakter überhaupt, jemals in dem Sinne in sich fertig werde, dass das begründende und begleitende Wollen wegfallen könnte. „Der Charakter eines Menschen ist das, was er will, verglichen zu dem, was er nicht will" (Herbart, Allgem. Päd. S. 299), was aber immer noch sehr verschieden ist von dem *semper idem velle atquae idem nolle* der Stoiker (Sen. ep. 29, 4), weil das Festhalten an der Identität des Wollens, statt an der der Maxime, jene äusserlichen Konsequenzen erzeugt, die innerlich die grössten Inkonsequenzen sind. Kant unterschied an dem Menschen in Durchführung des Grundgedanken seiner Freiheitslehre (§ 151 Anm.) den intelligiblen und den empirischen Charakter: die Denkungs- und die Sinnesart, deren jener in der praktisch konsequenten Denkungsart nach unveränderlichen Maximen (Kr. d. pr. Vrn. VIII, S. 300, vergl. Anthr. VII, S. 222) bestehen, dieser bloss das bezeichnen soll, „wessen man sich zu ihm sicher zu versehen hat" (Anthr. S. 221). Ein ähnlicher Gedanke liegt auch Wundts Ableitung des Charakters aus den Eindrücken der Lebensgeschichte und aus der ursprünglichen Qualität der Persönlichkeit zu Grunde (Vorl. II, S. 416). Goethe hat die Geschichte des Menschen des Menschen Charakter genannt; Fries versetzte den Charakter in die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung (Anthr. § 75), und Krause definierte ihn durch die Verdeutschung: als „Lebensgrundweise." Die in der Hegel'schen Psycholgie gewöhnliche Formel „höhere Einheit des determinierten und des indeterminierten Wollens" (Erdmann, Grundr. § 161), sagt, im Sinne der Schule selbst genommen, eigentlich weniger aus, als es den Anschein hat, weil der determinierte Wille nur die Materie, der indeterminierte die Form des Willens und daher der Charakter selbst erst der eigentliche Wille ist. Schleiermacher fasste den Charakter als das Korrektiv für die Einseitigkeit des Temperamentes auf (a. a. O. S. 324); E. v. Hartmann definierte ihn, jedenfalls zu weit, als den allgemeinen Reaktionsmodus auf die besonderen Klassen der Motive (a. a. O. S. 203). Die in neuerer Zeit beliebte Formel „Gedächtnis des Willens" giebt einen an sich richtigen Gedanken in ziemlich unrichtiger Weise, weil sie dem Willen beilegt, was nicht des Willens ist, und der Leidenschaft mindestens ebensowohl entspricht, als dem Charakter. Beneke teilte die

Charaktere ein in: unpersönliche, egoistische und sympathetische, je nachdem die Maxime bestimmt wird durch den Wert des Objektes, der eigenen oder einer fremden Subjektivität. Fortlage, der in seinen Vorlesungen (I, S. 179) diese Einteilung weiter ausbildet, schildert zugleich Beneke selbst als ein Beispiel edler Unpersönlichkeit. Vergl. zu dem Ganzen: Hartenstein (Grundbegr. d. eth. W. S. 444 ff.) und Strümpell (Vorsch. d. Eth. S. 159 ff.).

* Über Charakter und Charakterbildung s. Herbarts pädagogische Schriften, herausgeg. von Willmann, Bd. I, und Bd. II, S. 687 ff. Herbart bezeichnet den Begriff des sittlichen Charakters, nach seinen psychologischen Bedingungen erwogen, als den wahren Mittelpunkt, von wo aus die Pädagogik überschaut werden kann (Sämtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein Bd. VI, S. 457; s. auch Bd. I, S. 211; Bd. II, S. 330, 402; Bd. IX, S. 11 ff.; Bd. XI, S. 214, S. 322 ff.; Bd. XII, S. 686, 692, 704 ff.).

Vergl. Drbal, Ps. § 138; Ziller, Allgemeine Pädagogik, 2. Auflage von K. Just, § 28 und § 29; Rein, Herbarts Regierung, Unterricht und Zucht, Wien 1881; Barth, Über den Umgang, Langensalza 1882; Strümpell, Erziehungsfragen, Leipzig 1869; Kern, Grundriss der Pädagogik, Berlin 1873; Stoy, Encyklopädie, Methodologie und Literatur der Pädagogik, Leipzig 1878; Lindner, Encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde, Wien 1884; v. Zezschwitz, Lehrbuch der Pädagogik, Leipzig 1882, S. 210 ff.; H. Schiller, Handbuch der praktischen Pädagogik für höhere Lehranstalten, Leipzig 1886, S. 104 ff.; Leipold, Was versteht man unter Charakter und Charakterbildung, in „Pädagogische Abhandlungen von Strümpell“, Leipzig 1874; Hökel, Erziehung zur Wahrhaftigkeit, in „Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld“, Bd. XXIII, S. 237 ff.; A. Hollenberg, Die Gewöhnung in ihrer erziehlichen Bedeutung, ebenda Bd. XXI; A. Florin, Über die erzieherische Aufgabe der Volksschule, in „Bühlmanns Praxis der Schweizer'schen Volks- und Mittelschule“ 4. Bd., S. 34, Zürich 1884; A. W. Grube, Von der sittlichen Bildung der Jugend im ersten Jahrzehnt des Lebens, Leipzig 1855; Wendt, Willensbildung vom psychologischen Standpunkte, Leipzig 1875; Wiese, Bildung des Willens, Berlin 1879; Reichardt, Die Bildung des Willens, Berlin 1885; Scheurmann, Lockes Ansicht über die Erziehung des Willens, in „Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld“ Bd. XX, S. 73 ff.; E. v. Sallwürk, Lockes Gedanken über Frziehung, Langensalza 1883; Sam. Smiles, Der Charakter, deutsch von Fr. Steger, Leipzig 1876; Wolff, Gemüt und Charakter, sechs Vorträge, Leipzig 1882 (populär-wissenschaftlich).

Ferner siehe Ballauff, Beziehungen zwischen Religiosität und Sittlichkeit in „Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht, herausg. von Fr. Mann“, 1877. No. 2 u. 3; A. W. Grube, Über das Verhältnis der Religion und Moral, in „Studien und Kritiken“ Bd. II; Thrändorf, Die Stellung des Religionsunterrichts in der Erziehungsschule, Leipzig 1879; Th. Wiget, Ein ABC sittlich-religiöser Anschauung, in „Bühlmanns Praxis der Schweizerischen Volks- und Mittelschule“, Zürich 1881; G. Wiget, Barbarismen im Unterricht, ebenda Heft I, S. 3 f., Zürich 1881; Kipping, Herbart über die religiöse Erziehung und den Religionsunterricht, in „Pädagogische Abhandlungen, herausg. von Stümpell“ Heft III. Leipzig 1877; Richard Staude, Herbart'sche Gedanken über religiös-sittliche Bildung, in „Fr. Manns Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht“ (XI. Jahrgang), 1884; A. Labriola, Morale e Religione, Napoli 1873.

Ausserdem vergl. Strümpell, Die Pädagogik der Philosophen Kant. Fichte und Herbart, Braunschweig 1843, und A. Schoel, Johann Friedrich Herbarts philosophische Lehre von der Religion, quellenmässig dargestellt, Dresden 1884.

§ 155. Leidenschaft.

Positive Unfreiheit als bleibende Eigentümlichkeit des Subjektes ist Leidenschaft (§ 152). Das Wesen der Leidenschaft besteht darin, dass bezüglich einer Klasse von Wollungen die Maxime zwar vernommen, das Wollen aber gegen die Maxime entschieden wird. Geht die Freiheit dahin, das Wollen mit dem Urteile über das Wollen in Übereinstimmung zu bringen und weiterhin als Charakter diese Übereinstimmung über das Ganze aller Wollungen und aller Urteile über das Wollen auszudehnen, so stiftet die Leidenschaft einen Antagonismus zwischen Wollen und Wissen innerhalb eines Wollenskreises, der eben hierin aus dem Zusammenhang mit den übrigen tritt: die Leidenschaft ist rücksichtslos und einseitig. Der Eigensinn hört das Urteil nicht und entschliesst sich, ohne erwogen zu haben; die Leidenschaft hört es und entschliesst sich dagegen. Schon aus diesen allgemeinen Bestimmungen ergiebt sich, dass das Bestehen der Leidenschaft durch drei Voraussetzungen bedingt wird, die auf ebensoviel auseinander gelegene Abschnitte unseres Systemes zurückweisen: erstlich die Isolierung eines Vorstellungskreises von den übrigen, zweitens die Umgestaltung dieses Vorstellungskreises zu der Form einer bestimmten Neigung (§ 142), drittens die Ausgestaltung dieser Neigung zu einem Wollen, das sich dem Verbote der ihm entgegengebrachten Maxime gegenüber unverändert behauptet. Dass innere Unausgeglichenheit und Zerrissenheit eine gefährliche Disposition zu Leidenschaften abgiebt, ist ebenso bekannt, als dass die Erziehung der Leidenschaft durch Einleitung möglichst vielseitiger Verschmelzungen entgegenarbeitet.[1]) Der Vorstellungskreis, in dem die Leidenschaft keimt, und aus dem sie emporreift, beansprucht immer eine gewisse Immunität, eine reservierte und exklusive Stellung im grossen Ganzen des Vorstellungslebens und erinnert in dieser Absonderung an die analoge Erscheinung bei beginnender Seelenkrankheit (§ 116). Je mehr sich dieser Vorstellungskreis von den übrigen isoliert, um so mehr konzentriert er sich nach innen, und hierin liegt das bildende Moment der Leidenschaft, das, auf das Ganze des Vorstellungslebens bezogen, freilich nur als blosse Afterbildung erscheint. Die Konzentrierung besteht in der Umbildung der Vorstellungsmasse zu einem einheitlichen Vorstellungsgewebe, dessen Reihen sich in der begehrten Vorstellung durchkreuzen; sie steht mit der öfteren Wiederkehr der Begehrung insofern in Wechselwirkung, als sowohl die Wiederkehr der Begehrung die Konzentrierung, als diese jene zur Folge hat: das erstere pflegt bei sinnlichen, das letztere bei höheren Begehrungen zu überwiegen. In dieser Ausarbeitung und Aus-

wirkung der Begehrung auf weite Vorstellungsgewebe liegt häufig eine Umänderung ihres ursprünglichen Charakters. Die sinnliche Begehrung vergeistigt sich durch ihre Verschmelzungen, die höhere nimmt Anklänge sinnlicher Lust und Unlust in sich auf; die Entwickelungsgeschichte der geschlechtlichen Liebe giebt Beispiele nach beiden Richtungen hin. Häufige Befriedigung der Begehrung vermag (namentlich dort, wo sie eine gewisse Abwechselung zulässt) ebenso zur Leidenschaft zu prädisponieren, als gänzliche Verweigerung, jene, weil sie die begehrte Vorstellung wiederholt zu hohen Klarheitsgraden bringt, diese, weil sie dieselbe dauernd im Anstreben nach voller Klarheit erhält; teilweise Befriedigung vollends vereinigt beide Gefahren in sich (§ 141). Stille, scheinbar harmlose Gewohnheiten sind nicht minder Brutstätten von Leidenschaften (man denke z. B. an die verschiedenen Liebhabereien, die Gewohnheiten des Sammelns u. s. w.), als jenes vage Phantasieren, das gewissen Begierden und gewissen Naturen so eigentümlich ist, und als das scheinbar kühle, sophistische Raisonnement, das bei Begierden, die ausser Kontakt mit dem Lebensganzen gehalten werden, niemals ausbleibt.[2]) Hat sich auf diese Weise das Wollen seine Basis usurpiert oder selbst konstruiert, dann ist auch der Ausgang entschieden, den sein Konflikt mit der Maxime nehmen muss, die ihm gleichsam von einem Standpunkte aus entgegengehalten wird, den das Wollen selbst nicht anerkennt. Die Leidenschaft fällt wohl auch ihre Urteile und bildet möglicherweise auch eine Art von Maximen aus, aber jene beziehen sich nur auf die Mittel und nicht auf den Zweck, bezüglich dessen die Leidenschaft keine Einrede duldet, und diese stehen bloss im Dienste der Leidenschaft, die ihren Wahlspruch: *stat pro ratione voluntas* niemals verleugnet. Die Leidenschaft ist blind bezüglich der Bestimmung ihres Zieles, scharfsichtig in der Wahl ihrer Wege. Die Maximen der Leidenschaft sind nicht Urteile über, sondern durch und für das Wollen; die Leidenschaft kann wohl den Schein eines Charakters annehmen, indem sie, wenn sie die Oberherrschaft gewinnt und so lange sie die Oberherrschaft behauptet, dem gesamten Wollen eine gewisse Einheit verleiht, zum eigentlichen Charakter aber fehlt ihr immer die innere Ruhe und was damit zusammenhängt: die richtige gleichmässige Abschätzung der Werte der Objekte und der Interessen des Subjektes. Durch Leidenschaft zu richtiger Erkenntnis und zu dauernder Glückseligkeit gelangen wollen, heisst immer: sich wärmen wollen durch ein Brennglas.[3]) Die Leidenschaft kann wohl einen Charakter begründen, indem ihr Raisonnement bei beruhigter Gemütslage das Wollen überdauert und sich alsdann seine eigenen Maximen

ausbildet, aber darum bleibt leidenschaftlicher Charakter doch ein Widerspruch in sich und Leidenschaftlichkeit kann Charakterzug nur in dem Sinne heissen, in dem auch Charakterlosigkeit als Charakter gilt. Die Leidenschaft vernünftelt, aber zur Vernunft vermag sie es eben so wenig zu bringen, als sie Vernunft anzunehmen vermag. Damit hängt zusammen, dass der Einfluss der Leidenschaft auf das Ganze des Vorstellungslebens in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung sich ganz verschieden gestaltet. So lange die Leidenschaft noch um die Herrschaft ringt, versetzt ihr Ausbruch in Exaltation, ihr Zurücktreten in Depression — ein Gegensatz, der besonders bei sinnlichen Leidenschaften an Schärfe gewinnt, weil der Lebhaftigkeitsgrad der Vorstellung vor der Befriedigung sich von deren Mattigkeit nach der Befriedigung wesentlich abhebt (§ 141). Dies ist auch die Periode, in der die Leidenschaft erschüttert und in Affekt versetzt, und während welcher der wiederkehrenden Besinnung die Herrschaft der Leidenschaft wie eine Heteronomie, wie ein Verfallensein an ein anderes Ich oder an ein Verhängnis erscheint, das selbst den sentimentalen Anstrich eines Mitleides mit sich selbst anzunehmen im stande ist. Gelangt die Leidenschaft bleibend zur Oberherrschaft, dann tritt eine Periode scheinbarer Kraft und Einheit ein, die durch die Erinnerung an das qualvolle Ringen, das ihr voranging, den Anschein einer Befreiung gewinnt. Aber auch dieser Glanz, der trotz des Scheines der Freiheit doch den Anklang des Bewusstwerdens der Unfreiheit nie ganz los wird, schwindet allmählich, und die Periode der Kulmination weicht jener des Verfalles.[4]) Von der Abstumpfung abgesehen, der die Leidenschaft sich in physischer Beziehung niemals, in psychischer höchst selten zu entziehen vermag, richtet sich die Leidenschaft nämlich durch die Einseitigkeit ihres Interesses und die Verschrobenheit ihrer Wertschätzungen zu Grunde, die sich der Mannigfaltigkeit der Interessen des Lebens und den im Verkehre mit anderen laut werdenden Wertschätzungen gegenüber auf die Dauer niemals behaupten lassen. Man hat in dieser Beziehung bezeichnend von einer Verödung des Gemütes durch die Tyrannei der Leidenschaft gesprochen, aus der sich zu retten das Subjekt nicht selten sich einer neuen Leidenschaft in die Arme wirft.[5]) Dass die Leidenschaft nicht jedesmal alle diese Stadien regelmässig durchläuft, ist eine der Analogien mehr, die zwischen ihr und der Seelenkrankheit bestehen (§ 116).[6])

Eine entsprechende Klassifikation der Leidenschaften ist immer noch ein unerfüllter Wunsch, da die gewöhnlichen Einteilungen von rein äusserlichen Teilungsgründen ausgehen. Von diesem Vorwurfe mindestens frei ist die Unterscheidung objektiver und subjektiver

Leidenschaften, welcher der Gegensatz der Beziehungen zu Grunde liegt, in die sich die Befriedigung zu dem Selbstgefühle des Subjektes versetzt. In der objektiven Leidenschaft hebt die Befriedigung das Selbstgefühl des Wollenden auf, denn das Subjekt giebt sich dem Genusse hin und geht in diesem auf; in der subjektiven steigert die Befriedigung das Selbstgefühl, denn das Subjekt will in der Befriedigung sich selbst sehen und fühlen, in ihr sich selbst geniessen (§ 135). Die einen sind Leidenschaften des Habens, die anderen des Seins: dort will der Wollende im Genusse sich selbst los werden und ausser sich sein in jedem Sinne, hier denkt er gleich vom Anfange her nur an die Hebung seines Selbstgefühles und ist im Genusse gar wohl bei sich; das Erwachen ist in beiden von dem Scheine einer Befreiung begleitet: dort aus den Fesseln eines Nichtich, hier aus den Händen eines fremden Ich. Bei manchen Leidenschaften ist der Gegensatz ein feststehender, bei andern hält er bloss die periodischen Äusserungsweisen derselben Leidenschaft auseinander (wie z. B. am Geize deutlich erkannt werden kann.[7]) In demselben Subjekte kann eine Mehrheit von Leidenschaften gleichzeitig beisammen sein, doch aber nur insofern, als die Leidenschaften in gesonderten Vorstellungskreisen ihren Sitz aufschlagen, wie Raubtiere, die sich in ihre Bezirke teilen. Werden diese Grenzen überschritten, was bei der Tendenz der Leidenschaft nach Alleinherrschaft auf die Dauer selten ausbleibt, dann kommt es zu schweren inneren Kämpfen, aus denen nicht selten als eine Art von Kompromiss das Zugeständnis eines Wechsels in der Oberherrschaft hervorgeht. Ebenso häufig als diese offenen sind die geheimen Fehden der Leidenschaften, in denen die eine die andere dadurch allmählich verdrängt, dass sie ihr den Nerven unterbindet, indem sie deren Vorstellungsgewebe zerstört. Eine eigentliche Verschmelzung findet bei Leidenschaften niemals statt, wenn es auch vorkommt, dass mehrere Leidenschaften sich in der Determinierung eines und desselben Wollens vereinigen; spricht man von einem gegenseitigen Hervorrufen verschiedener Leidenschaften (wie z. B. der Liebe und der Eifersucht, der Hab- und Spielsucht), so verwechselt man umgekehrt verschiedene Äusserungsweisen derselben Leidenschaft mit einer Verschiedenheit der Leidenschaften. Es giebt Naturen, bei denen infolge der Zersplitterung ihres Vorstellungslebens in disparate Kreise und der Heftigkeit ihrer Begierden jede Neigung die Tendenz zur Leidenschaft annimmt. Diese allgemeine Leidenschaftlichkeit leidenschaftlichen Charakter nennen, heisst: als Charakter bezeichnen, was vom Charakter am weitesten entfernt liegt. Die unbestimmte Leidenschaftlichkeit beeinträchtigt die Entwickelung bestimmter einzelner

Leidenschaften und verschwindet, sobald sich diese erheben. Aus dem Gesagten ergiebt sich schliesslich auch das vielbesprochene Verhältnis der Leidenschaft zum Affekte. Dem Affekte geht alles ab, was die Leidenschaft zur Leidenschaft macht: er ruht auf keiner stabilen Vorstellungskonstellation, sondern kann gerade gegen eine solche gerichtet sein; er erhebt sich nicht notwendig zu einem bestimmten Wollen, sondern bleibt als Affekt im blossen Gefühle stecken, und er steht keinem Verbote entgegen, sondern kann selbst in dessen Dienste und Gefolge auftreten (§ 138). Aus dem ersteren folgt, dass der Affekt ein vorübergehender Zustand, die Leidenschaft eine bleibende Disposition ist, aus dem zweiten, dass der Affekt keine Überlegung zulässt, während die Leidenschaft vernünftelt und die Überlegung nur aufgiebt, wo sie in Affekt ausbricht, aus dem dritten, dass der Affekt Unfreiheit ist im negativen, die Leidenschaft im positiven Sinne (§ 152). Der Affekt blendet, die Leidenschaft ist verblendet, der Affekt ist blind, die Leidenschaft taub, beide täuschen über den Wert ihrer Objekte, jener in Form der Hallucination, diese der Illusion. Der Affekt kann sehr heftig sein und doch für die innere Entwickelung nur geringe Bedeutung besitzen, die Leidenschaft kann in schwachen Emotionen ausbrechen, und doch Symptom einer tiefgehenden Verfälschung der inneren Ausbildung sein: wer sich an die blosse Äusserung hält, wird dort vor Über-, hier vor Unterschätzung zu warnen sein. Der Affekt ist offen und ehrlich, entspringt und verläuft mehr äusserlich, durchwühlt den Leib und ist bald gesättigt, die Leidenschaft ist versteckt und falsch, spinnt ihre Geschichte in den Tiefen des Inneren ab, hat ihre Analogien in der Seelenkrankheit und ist unersättlich; die Äusserungsweisen des Affektes sind meist gleichförmig, die der Leidenschaft mannigfaltig, öftere Wiederkehr schwächt bei jenen ab, verstärkt bei diesen die Heftigkeit der Emotion (beides jedoch nur innerhalb gewisser Grenzen). Bildung verhütet Affekte, nährt aber die Leidenschaft, wenn sie in deren Dienst getreten ist. Gleichwohl sagt die allgemeine Behauptung: wo viel Affekt, ist wenig Leidenschaft — zu viel, weil die Leidenschaft in ihrer ersten Periode oft genug von Affekten begleitet wird und weil aus gleichmässig sich wiederholenden Affekten Leidenschaft entstehen kann, indem sich das Gefühl zur Begehrung zuspitzt, wie z. B. aus häufiger Erregung des Zornes durch eine bestimmte Person Hass gegen dieselbe entstehen kann.[8])

Anmerkung 1. Roheit wird bald als das traurige Präservativ vor, bald als Prädisposition zu der Leidenschaft bezeichnet: jenes, wenn sie in dem Sinne des § 59 genommen wird, wo sie Vorstellungsverschmelzungen ausschliesst, dieses,

wenn unter ihr Mangel an Zusammenhang der einzelnen Vorstellungskreise innerhalb des Vorstellungsganzen verstanden wird. Darum ist es ganz richtig, dass kleine, gemeine Naturen eigentlicher Leidenschaften unfähig sind, weil bei ihnen der Affekt die Leidenschaften gewissermassen vertritt, und dass das Auftauchen von Leidenschaften als Zeichen des Heraustretens aus der stumpfen Roheit und als Mittel, diese zu überwinden, betrachtet werden kann. In ähnlichem Sinne hat man die Leidenschaften die Talente des Herzens genannt. Dass gerade Köpfe mit guten Anlagen, insbesondere wenn eine Neigung zur Reflexion und Selbstbeobachtung hinzukommt, leichter der Leidenschaft verfallen, hat schon Plato bemerkt (Resp. VI, p. 491). Damit hängt auch zusammen, dass Leidenschaften, die in späteren Lebensperioden entstehen, an Tiefe und Innigkeit häufig jene der Jugendzeit übertreffen. Vergl. auch Kant (Krankh. d. Köpfe, W. W. VIII, S. 27—29).

Anmerkung 2. Der Arzt Eckelov, ein Erzspieler, schrieb ein ganz verständig angelegtes Buch gegen die Spielsucht, fastete und betete, um seine Leidenschaft los zu werden und geriet darüber immer tiefer in sie hinein (Tiedemann, a. a. O. S. 266). Einsamkeit brütet manche Neigungen zu Leidenschaften aus (Abälard), doch giebt es wieder Neigungen, die erst der bewegte und gesteigerte Verkehr mit Gegnern und Sinnverwandten zur Flamme anfacht u. s. w.

Anmerkung 3. Dieser Schein von Einheit und Kraft ist, was der Leidenschaft einen gewissen ästhetischen Reiz verleiht und ihr zahlreiche Lobredner von Helvetius an bis Hegel gewonnen hat; von letzterem rührt der bekannte Ausspruch her: ohne Leidenschaft sei nichts grosses vollbracht worden (Enc. § 474 Anm.; vergl. Michelet, a. a. O. S. 489) — ein Ausspruch, dem Vorländer mit Recht den entgegengesetzten vorhält, dass gerade nichts grosses bloss durch Leidenschaft zu stande gekommen sei (a. a. O. S. 364).

Anmerkung 4. Der leidenschaftliche Spieler kommt aus dem Gefühle der Unfreiheit nicht heraus. Anfangs, solange die Leidenschaft ihn hat, stellt sich dieses Gefühl nach jeder Befriedigung des leidenschaftlichen Wollens lebhaft ein, später, wenn er die Leidenschaft hat, schwebt es wie ein unbestimmter Druck über seinem ganzen Wesen; der Spieler von Profession hingegen, der das Gewissen losgeworden, oder nie zu dessen Entwickelung gekommen ist, fühlt sich frei, weil er im Spiele und durch das Spiel seine Maximen befolgt (die beiden Spieler in Ifflands bekanntem Drama).

Anmerkung 5. Es ist eine Täuschung der schlimmsten Art, wenn man eine Leidenschaft durch eine andere heilen zu können meint, wie Feuchtersleben freilich nur mehr dem Worte, als dem Sinne nach empfohlen hat (Zur Diät. d. S. S. 66). Eine gute Schilderung der Zerrissenheit infolge der Bedrängung gleichzeitiger Leidenschaften gab Umbreit (a. a. O. S. 94 ff.).

Anmerkung 6. Die Therapie der Leidenschaft verteilt sich auf Verhütung des Entstehens, Bekämpfung der entstehenden und Ausrottung der entstandenen Leidenschaft Begreiflicherweise liegt der Schwerpunkt in der prophylaktischen Thätigkeit. Zu ihr gehört zunächst alles, was § 153 bezüglich der Entwickelung und Belebung der Maximen und der Verhinderung allzuheftiger Wollungen gesagt worden ist, sodann alles, was dem Umsichgreifen des Vorstellungsgewebes entgegenarbeitet, in dem das leidenschaftliche Wollen seinen Sitz hat: Vermeidung der Absonderung einzelner („exentrischer") Vorstellungs- und Begehrungskreise aus der Kontinuität des Ganzen, Ablenkung der Aufmerksamkeit von den ver-

lockend ausgemalten Phantasiebildern, Widerstand gegen das Eingehen in das sophistisch angelegte Labyrinth der Wünsche. In der idealen Region dieser letzteren sammelt sich oft unbemerkt die Wolke, aus der sich plötzlich die Leidenschaft auf den Schauplatz des wirklichen Lebens entladet. Was in dieser Beziehung Fernhaltung von dem realen Boden, das bewirkt auf diesem die Gewohnheit. Mit Recht warnten deshalb die Psychologen der alten Schule, wie z. B. Biunde, vor der Verknüpfung der Befriedigung der Begierden mit bestimmten gleichmässig wiederkehrenden Zeitabschnitten (bestimmten Tages- und Jahreszeiten). Eines der besten Mittel gegen die Leidenschaft bliebe wohl, wie Herbart bemerkt hat, eine verständige Glückseligkeitslehre, wie denn ohne Zweifel nichts dem Entstehen von Leidenschaften entschiedener entgegenwirkt, als das gesicherte Behagen an errungenen Lebensgütern. Der schon vorhandenen Leidenschaft entzieht man die weitere Nahrung gleichfalls durch Ablenkung der Aufmerksamkeit und Vermeidung alles dessen, was auf ihren Vorstellungskreis mittelbar anregend wirkt. Das eine erfordert eine gewisse geniale Kraft, das andere eine fast ängstliche Pedanterie, beides zusammen macht das Verfahren aus, das die Ärzte das „Ödelegen“ nennen. Schnelles kühnes Hineinversetzen in neue Lebenskreise hilft am sichersten, zumal wenn ein solcher Kreis gewählt wird, der das Denken oder äussere Handeln in höherem Grade für sich in Anspruch nimmt; in grossen historischen Momenten schweigen plötzlich die Privatleidenshaften. Hier vor allem gilt es, dass vor dem Kleinen nichts sicherer rettet, als das Grosse und Grösste. Rousseau giebt in seinen Schriften in dieser Beziehung manchen trefflichen Wink, den sein Leben selbst leider unbeachtet gelassen hat. Bisweilen gelingt es, sich der Leidenschaft dadurch zu entäussern, dass man sie objektiviert. Dies geschieht dadurch, dass man sie dem Boden des wirklichen Lebens entrückt, d. h. ihr ein blosses Fortleben in Einbildungen gestattet, abgesondert von den wirklichen Wollungen und Befriedigungen, wohl gar durch eine fingierte fremde Persönlichkeit bezeichnet und in ihr dargestellt. Man entfernt auf diese Weise die Leidenschaft auf demselben Wege, auf welchem sie bisweilen herankommt: durch Umsetzung aus dem Realen in das Ideale, wozu freilich, um den Rückfall zu verhüten, eine gewisse Lust an dem Gestalten der Einbildung und vor allem Willenskraft, die Trennung aufrecht zu erhalten, erforderlich ist. Goethe, an den hier vor allen zu erinnern wäre, besass beides in seltenem Grade. Auch mag es nicht an Beispielen fehlen, dass jemand sich dadurch von seiner Leidenschaft befreit hat, dass er sie auf einen anderen wirklich übertrug. Auffallender-, aber auch wohl begreiflicherweise gelingt diese Objektivierung der Leidenschaften bei den subjektiven Leidenschaften leichter, als bei den objektiven. Endlich hat man auch an eine Art von Ekelkur gedacht, die darin besteht, dass man Sorge trägt, der Befriedigung eine stärkere Dosis von Unannehmlichkeit oder Unlust beizumengen. Bisweilen genügt hierzu schon, dass der Befriedigung das Bewusstsein des Gezwungenwerdens, des Abhängigseins von der Gnade oder Autorität eines anderen beigesellt wird. Das ist nun aber auch der Weg, den oft genug die Naturheilung selbst einschlägt. Vergl. zu dem Gesagten: H. B. Weber (a. a. O. S. 347 ff.) und Esser (a. a. O. § 152); manchen beherzigungswerten Wink enthält auch Leibnizens Nouv. Ess. p. 258a. Eine treffliche Schilderung des Entstehens und der Herrschaft der Leidenschaft giebt Plato in seiner Charakteristik der tyrannischen Individualität im neunten Buche der Republik; auch Vorländers Erläuterung der Genesis der Leidenschaft an dem Beispiele des Goethe'schen Faust enthält manches Gelungene (a. a. O. S. 451).

Anmerkung 7. Die objektive Leidenschaft könnte man auch Habsucht, die subjektive Selbstsucht nennen. Der Habsüchtige will eine Million haben, der Selbstsüchtige Millionär sein oder scheinen, jener schrumpft vor seinem Gelde zusammen, diesen bläht es auf; dem einen ist das Geld sein Götze, dem anderen sein Sklave, Geiz kann beides sein. Der habsüchtige Geizige ist der eigentliche filzige Geizhals, der sich über seinem Gelde vergisst, dem nach Daubs Bezeichnung das Geld das Substantielle und der Geist nur das Accidentelle ist (a. a. O. S. 491), und bei dem der Geiz bisweilen in eine förmliche Wollust am Gelde ausartet (s. was Sueton von Caligula erzählt, Cal. 42); der selbstsüchtige Geizige hingegen geniesst, wenn auch vielleicht nur in der Einbildung, sich als Besitzer des Geldes, ihm bleibt das Geld nur Mittel zum Zwecke, wenn er auch zu der Realisierung dieses Zweckes gar nicht kommen mag. Eitelkeit kann unter Umständen sich der Form einer objektiven Leidenschaft annähern, Stolz ist immer eine subjektive Leidenschaft, denn eitel ist man auf das, was man hat oder zu haben glaubt, stolz auf das, was man ist oder zu sein wähnt. Dilettanten werden leicht eitel, der Fachmann wird stolz. Vergnügungssucht fällt auf die objektive, Freiheitssucht auf die subjektive Seite, so lange beide rein bleiben. Ehrgeiz ist ein prägnantes Beispiel aus der Gruppe der subjektiven Leidenschaften. Die objektive Leidenschaft ist ungesellig, die subjektive (wenigstens in der Einbildung) gesellig, die eine ist egoistisch, aber ohne eigentlich an das eigene Selbst zu denken, die andere philantropisch, aber ohne sich um den Genuss der anderen zu kümmern. Wer jedoch den Gegensatz der Leidenschaften zu einer Art allopathischen Heilverfahrens verwenden wollte, mag zusehen, ob er nicht durch die Hervorrufung der einen Krankheit die Empfänglichkeit für die andere auffrischt. Angedeutet findet sich unsere Einteilung bei Herbart (Ps. a. W. II, § 107), Heinroth (Leidenschaften des Habenwollens und des Seinwollens) und F. A. Carus (Selbstvergessenheit und Stolz, Ps. I, S. 313). Auch Maass unterschied zwischen objektiven und subjektiven Leidenschaften, je nachdem das Begehren auf bestimmte Gegenstände gerichtet ist oder nicht, und zählte zu den ersteren: Stolz, Selbstsucht, Freiheitssucht, Geiz, Genusssucht u. a., zu den letzteren: Lustsucht, Unlustscheu und Leerheitsscheu (a. a. O. II, S. 20). Die Verschiedenheit seines Einteilungsgrundes von dem unserigen ist jedoch trotz der gleichen Namen der Einteilungsglieder leicht zu erkennen und noch leichter an den angeführten Beispielen nachzuweisen; Herbart hat mit Recht gegen Maass geltend gemacht, dass den subjektiven Leidenschaften der eigentliche Angriffspunkt: die Vorstellung des Begehrten abgehe (Lehrb. z. Ps. § 149). Die gewöhnlichen Einteilungen der Leidenschaften in gesellige und ungesellige (Schulze, Calinich), vorübergehende und dauernde (letztere weiter in unmittelbar und mittelbar beharrliche, Daub), sinnliche und geistige (Scheidler), einfache und zusammengesetzte (primäre und sekundäre bei Descartes), direkte und indirekte (letztere auf Association gegründet, Hume) und was damit zusammenhängt: ursprüngliche und abgeleitete Kant, Lichtenfels, Weber), kalte und brennende (Kant), egoistische und nichtegoistische (Garnier) — verraten entweder die populäre Tendenz oder weisen auf einen von dem hier aufgestellten abweichenden Begriff der Leidenschaft zurück. Vorländers Einteilung der Leidenschaften in Genusssucht, egoistische, persönliche und pietistische, nach den Modifikationen des zu Grunde liegenden Selbstgefühles; berührt sich mit der von uns festgehaltenen. Lindemanns Unterscheidung der Leidenschaften in Innerungs-, Strebungs-, Gefühls- und Handlungsleidenschaften beruht auf einer Anwendung der bekannten Kategorien Krauses auf die psychischen Grundthätigkeiten.

Anmerkung 8. Die erste Spur der Unterscheidung der Leidenschaft vom Affekt liegt wohl in der Aristotelischen Gegenstellung von ἕξις und πάθος (Eth. Nic. II, 5, 4, §§ 1 und 2) und insbesondere in der Anwendung derselben auf die Trennung der Unenthaltsamkeit von der Unmässigkeit (ib. VII, 9). Die Wolff'sche Psychologie warf beide und überdies blosse Stimmungen in eine Klasse zusammen (vergl. z. B. Baumgarten, Metaph. § 501). Das Verdienst, eine strengere Scheidungslinie gezogen zu haben, gebührt anerkanntermassen Kant, dessen Darstellung dieses Gegenstandes (Anthrop. § 73 und Tugendl. W. W. IX, S. 256) den Ruf der Klassicität mit Recht besitzt. Von ihm rührt auch der oft citierte Satz her: „den Affekt muss der Mensch zähmen, die Leidenschaft beherrschen, jenes macht ihn zum Meister, dieses zum Herrn über sich selbst" (ebenda). Doch ist Kant zu weit gegangen, wenn er den Satz: wo viel Affekt, ist wenig Leidenschaft, ganz allgemein hinstellte, worin ihm übrigens auch Beneke gefolgt ist (Lehrb. § 188), weil diese Antithese nur von der vollendeten Leidenschaft und auch da nur innerhalb der Sphäre derselben gelten kann (vergl. Nahlowsky, a. a. O. S. 263). Die antike Ethik ist reich an Erklärungen und Einteilungen der Leidenschaft, die aber, eben infolge des Vorwiegens des ethischen Standpunktes, ein geringeres psychologisches Interesse besitzen. Die gewöhnliche Bezeichnung derselben als πάθη, παθήματα umfasst zugleich auch die Affekte, Stimmungen, selbst Temperamentseigentümlichkeiten und abnorme körperliche Einflüsse. So genommen ist πάθος jeder Zustand, der sich als etwas Gegebenes dem wollenden Subjekte entgegenstellt; je mehr in der Folge sich als das eigentliche Wesen dieses letzteren die Vernunft herausstellte, um so mehr fiel dem Pathos die Rolle des Unvernünftigen, ja Widervernünftigen zu, bis endlich mit der Identifizierung von Vernunft und Natur der Affekt geradezu auf die Seite der Unnatur gedrängt wurde. Aristoteles unterscheidet, wie bereits erwähnt, παθή, δύναμεις und ἕξεις, ohne jedoch in seinen psychologischen Schriften von dieser Unterscheidung einen Gebrauch zu machen. Zu ersteren gehören ihm: Zorn, Furcht, Mitleid, Hass, Freude u. s. w., allgemein alle Erregungen, die von Lust oder Schmerz begleitet sind und die das Zuviel und Zuwenig zulassen; δύναμις ist das uns von Natur aus innewohnende Vermögen, kraft dessen wir in Affekt geraten, ἕξις unser Verhalten dem Affekt gegenüber, das recht oder unrecht ist (Eth. Nic. II, 5, mit den bekannten Parallelstellen bezüglich der Einteilung der Tänze im ersten Kapitel der Poetik und der Melodien im achten Buche der Politik). Bei den Stoikern sind die πάθη vernunftslose, gegen die Natur gerichtete Bewegungen des Seelenhauches (Diog. L. VII, 110, Cic. de off. I, 38), parallel den verschiedenen Krankheiten des Leibes (den Fiebern verglich sie bereits Plato). Der unbestimmte Gebrauch der Bezeichnung *passio* dauert auch bei Descartes fort, der die Leidenschaft als eine Perception, Empfindung oder Erregtheit der Seele definiert, die man nur auf sich bezieht und die durch gewisse Bewegungen der Lebensgeister bewirkt, erhalten und verstärkt wird (Pass. de l'âme 1, 27—29), wobei das generische Merkmal die Leidenschaft von dem klaren Denken, die beiden specifischen Differenzen von der Wahrnehmung und Empfindung äusserer Gegenstände oder des eigenen Leibes einerseits, von dem Wollen andererseits abgrenzen sollen. Als einfache, ursprüngliche Leidenschaften führt Descartes sechs an: Verwunderung, Liebe, Hass, Begehren, Freude und Traurigkeit (ebenda II, 69), zu den zusammengesetzten rechnet er u. a. Dankbarkeit, Zorn, Scham, Spott, Schrecken, Ekel. Mit Descartes stimmt im wesentlichen auch Hume überein, während Spinoza, bei dem der psychische Vorgang mit dem somatischen in Parallele tritt, mit seiner

Begründung der *passio* durch inadäquate Ideen zu den Stoikern zurückkehrt. Die mechanische Erklärungsweise, die Descartes freilich nur bis zu den Pforten des Bewusstseins gelten lassen wollte (was aber leider in seiner Definition selbst nicht streng eingehalten erscheint), setzte der Sensualismus seiner Nachfolger unbedenklich über diese hinaus fort, und so entstanden die zahlreichen, rein mechanischen Darstellungen der Wechselwirkung der Leidenschaften, an denen jene Zeit so reich ist (vergl. die Schlussworte in Humes Diss. on the pass.). Leibnizens Definition hält zwar an dem weiten Umfange des Begriffes der *passio* fest, zeigt aber von einem tieferen Einblicke in das Wesen der Leidenschaft als Begehrung (*tendances ou plustôt modifications de la tendance, qui viennent de l'opinion ou du sentiment et qui sont accompagnés de plaisir ou de déplaisir*. Nouv. Ess. II, 20, Opp. 249a). In Frankreich behauptet sich die Unbestimmtheit in der Begrenzung des Begriffes der *passio* fort, wie bei Malebranche und unter den neueren bei Garnier (a. a. O. I, p. 74 und 105) und Lelut (a. a. O. I, p. 192). Condillac definierte die Leidenschaft einfach als zur Herrschaft gekommene Begierde (Tr. des sens. 1, 3, § 3). Seine genauere Begrenzung erhielt der Begriff der Leidenschaft eigentlich erst durch Kant, der überhaupt zuerst die schärfere Trennung von Gefühls- und Begehrungsvermögen vollzog (§ 127 Anm.). Kant ist reich an Definitionen der Leidenschaft, die insgesamt denselben Grundgedanken variieren; in der Tugendlehre (W. W. IX, S. 257) definiert er die Leidenschaft als zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde, in der Religion innerh. d. Grenz. d. bl. Vern. genauer als jene Neigung, welche die Herrschaft über sich selbst ausschliesst (W. W. X, S. 31), in der Krit. der Urteilskraft als die Neigung, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschwert oder unmöglich macht (W. W. IV, S. 132), in der Anthropologie endlich als Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie in Ansehung einer gewissen Wahl mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (Anthr. § 79). Diese im wesentlichen mit uns übereinstimmende Auffassung ist auch so ziemlich allgemein geworden, insofern die meisten nachkant'schen Formeln an den drei Merkmalen: der gleichmässigen Fortdauer, der Beziehung auf das Begehrungsvermögen und der Richtung gegen die Vernunft festhalten (man vergl. z. B. Fries, Anthr. I, §§ 64 und 69; F. A. Carus, Ps. I, S. 306; Ueberwasser, a. a. O. S. 77; E. Reinhold, a. a. O. S. 269; Feuchtersleben, Lehrb. § 47; Nüsslein, § 476 ff.; Lindemann, a. a. O. § 434, denen aus der kantischen Periode auch noch Plattner hinzuzufügen wäre (Anthr. § 1414). Es kann demnach als kein Fortschritt angesehen werden, wenn in der Folge das erste Merkmal wieder aufgegeben oder wenigstens doch abgeschwächt und durch das der Sinnlichkeit ersetzt wurde, womit übrigens zugleich eine ungebührliche Erweiterung des Begriffes der Sinnlichkeit verbunden war. Dies ist namentlich bei Maass der Fall, der die Leidenschaft als starke sinnliche Begierde definierte und dem mehr oder weniger auch Hoffbauer (a. a. O. S. 353), Scheidler (a. a. O. § 94), Lindemann (a. a. O. S. 221), Schulze (a. a. O. S. 222) und in neuerer Zeit auch Hagemann (a. a. O. S. 94) folgten, während C. G. Carus Leidenschaft und Affekt wieder in innere Wechselbeziehung zu versetzen versuchte, „heftiges und anhaltendes Begehren, den Zustand eines gewissen Affektes immer wieder herbeizuführen" (Vorl. S. 379). Der Hegel'schen Psychologie ist die Leidenschaft jene höchste Steigerung der Determination, in welcher der Wille infolge seiner Hingabe an eine des ganzen Gemütes sich bemächtigende Richtung ganz als sein Aussersichsein erscheint, indem an die Stelle des Wollens ein Müssen tritt (Erdmann, Grundr. § 150 ff., und Michelet, a. a. O. S. 488).

Hegel selbst erklärte die Leidenschaft dadurch, dass in ihr das Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters und Genusses in einen Inhalt legt (Enc. § 473). Da der Leidenschaft die Bestimmung zufällt, den Übergang aus der Ruhe des Gemütes in den indeterminierten Willen zu vermitteln, so fällt sie als Gemütsbewegung wieder mit dem Affekte zusammen, der als „vorübergehende Leidenschaft" erfasst wird. Eine ausführliche Darstellung des Überganges der Neigung in die Leidenschaft durch Intervention des Affektes hat Daub gegeben (a. a. O. § 61 ff.), die bei mancher willkürlichen Voraussetzung doch reich an treffenden Einzelheiten ist. Gegen Hegels Auffassung der Leidenschaft als Fortschritt aus der Ruhe und Innigkeit der Neigung trat insbesondere Vorländer, und für die Auseinanderhaltung von Leidenschaft und Affekt Mehring auf (a. a. O. § 65). Herbarts Bestimmung der Leidenschaft als Disposition zu Begierden, die in der ganzen Verwebung der Vorstellungen ihren Sitz hat (Ps. a. W. II, § 107, womit jedoch die Stelle im Lehrb. z. Ps. § 113 nicht ganz in Einklang steht), kehrt auch bei G. Schilling (a. a. O. § 62) und Nahlowsky (a. a. O. S. 263) wieder. Gute Schilderungen der einzelnen Leidenschaften findet man bei Plattner (Aphor. II, § 867 ff.), Kant (Anthr. § 79—85) und F. A. Carus (Ps. I, S. 312 ff.).

* Vergl. K. Just, Die Psychologie im Lehrerseminar, in „Reins Pädagogische Studien", 1880.

D. Zurechnung.

§ 156. Begriff der Zurechnung.

Versteht man unter der That den Inbegriff der Veränderungen, welche die Handlung in der Aussenwelt hervorbringt, so kann die Zurechnung definiert werden als das Urteil, dass eine bestimmte That aus dem Vorstellungsganzen des Ich eines bestimmten Handelnden hervorgegangen ist. „Ich selbst habe das gethan", ist ihre kürzeste Formel. Der Kausalnexus zwischen der That und dem Ich des Thäters aber wird durch die Vermittelung des Wollens hergestellt, das als Endwollen aus dem Vorstellungsganzen dieses Ich hervorging (§ 151), und aus dem die That durch die Handlung hervorgeht. Es gliedert sich demnach die Frage nach der Zurechnung nach den beiden Instanzen in zwei Fragen: ist die That aus dem Wollen und ist das Wollen aus dem Ich des Thäters hervorgegangen? Die Bejahung der ersten verleiht der That Zurechenbarkeit, die der zweiten dem Subjekte Zurechnungsfähigkeit. In der erwähnten Formel: ich habe das gethan, legt die eine auf das „Das", die andere auf das „Ich" den Nachdruck. Die nähere Darstellung dieser beiden Verhältnisse bildet den Gegenstand der beiden folgenden Paragraphen.

Anmerkung. Die Zurechnung ist eine Thatsache, auf welche Indeterminismus wie Determinismus mit scheinbar gleichem Rechte ihre Ansprüche gründen können. Der Indeterminismus geht nämlich von dem Axiome aus, dass nur jenem Geschehen ein Wert oder Unwert zukommen könne, das ebensowohl

hätte unterbleiben können, als es geschehen ist, und schliesst aus dem Faktum der Zurechnung des Wertes oder Unwertes der Handlung an das Subjekt auf die Notwendigkeit der zwischen beiden vermittelnden Willkür. Der Determinismus hingegen findet es als selbstverständlich, dass die Zurechnung nur so weit bestehe, als der Kausalnexus besteht, und dass somit nur jenes Geschehen dem Handelnden zugerechnet werden könne, das aus dessen Vorstellungsganzen so hervorgegangen ist, wie es eben unter dem bestehenden Verhältnisse hervorgehen musste. Hält man diese beiden Argumentationen aneinander, so lässt sich nicht verkennen, dass der Indeterminismus die Frage nach der Zurechnung von jener nach den Bedingungen des Wertes oder Unwertes des Wollens abhängig macht, während der Determinismus beide Fragen auseinander hält, indem er die Beurteilung des Wollens ausser aller Beziehung versetzt zu der Entstehung und Bestimmung des Wollens. Eben um diese Blössen gegenseitig zu decken, macht jede der beiden Ansichten gewissermassen ein Anlehn bei der entgegenstehenden; der Indeterminismus beansprucht für die Willkür die Geltung einer Kausalität (§ 151 Anm.) und der Determinismus für das Urteil über den Wert des Wollens eine Befreiung von dem Mechanismus der zufälligen Verschmelzungen und Stärkegrade der Vorstellungen, aus denen es besteht (§ 117 und § 124). Im Indeterminismus verleiht streng genommen das Subjekt dem Wollen den Wert, im Determinismus das Wollen dem Subjekte, daher dort die Gefahr, zuerst in der Psychologie die Freiheit, die Thatsache ist, mit der Freiheit, die eine blosse Forderung ist, zu verwechseln und sodann in der Ethik über die blosse leere Freiheit nicht hinauszukommen; hier der Vorteil, die Ethik ausser Beziehung zu der Psychologie zu erhalten, wobei indess wieder nicht zu verkennen ist, dass jene Gefahr vermieden werden kann, und dieser Vorteil nicht immer erkannt und benutzt worden ist. Interessant ist es, den hier spekulativ erfassten Gegensatz der beiden Principe in seiner historischen Erscheinung zu verfolgen. Die ältere Schule, so weit diese Bezeichnung auf Heinroth und seine mehr sporadischen Nachfolger überhaupt anwendbar ist, ging im Geiste ihrer Zeit von dem allgemeinen Axiome der „unüberwindlichen“ Willensfreiheit als Willkür aus, leitete sodann die Unfreiheit aus einem selbstmörderischen Akte der Willkür ab (§ 20 Anm.) und erblickte in der Unfreiheit Sünde („die Unschuld wird nicht wahnsinnig“, Heinroth, Syst. d. psych. ger. Med. S. 126; vergl. auch Mehring, a. a. O. II, S. 309 ff.); sie war spiritualistisch in ihrer Psychologie und streng, ja hart in ihrer Praxis (man vergleiche nur Heinroth, Lehrb. d. Störungen d. Seelenl. II, S. 115). Die neuere Schule hält sich — ihre materialistischen Sympathien und die Milde ihrer Observanz oft mehr als nötig zur Schau tragend — lediglich an das Einzelwesen, an das *individuum quæstionis* und verneint vom rein psychologischen Standpunkte aus die Möglichkeit, dass unter den gegebenen psychischen und somatischen Verhältnissen anders gehandelt werden könne, als gehandelt worden ist. Konnte die ältere Schule mit der Unfreiheit nicht zurechtkommen (§ 20 Anm.), so scheint die neuere sich mit der sittlichen Freiheit in Widerspruch zu befinden (§ 153; in dem Paradoxon jedoch stimmen beide merkwürdigerweise überein, dass gerade da nicht gestraft werden dürfe, wo die Strafwürdigkeit am grössten erscheint. Nach Heinroth ist der Wahnsinn recht eigentlich Todsünde, der Wahnsinnige darf aber nicht gestraft werden, weil die natürliche Verbindung des Wehes mit der Übertretung dem irdischen Richter das Strafamt erspart (wo aber bleibt die *melancholia læta*, das Behagen und die Lustigkeit mancher Verrückten?); die neuere Schule aber ist aufrichtig genug, dort das Strafrecht in Pädagogik um-

zusetzen, wo gerade die That das vollste Gepräge des reinen Hervorgegangenseins aus dem Vorstellungsganzen des Thäters an sich trägt. In der Kontroverse Heinroths mit Grohmann und Nasse glaubte — charakteristisch genug — der eine Teil nur „empörenden Naturalismus und eine „Psychologie, die über die Sphäre des gemeinen sinnlichen Bewusstseins nicht herauskommt", der andere nur „mönchische Askesis" und „Barbarei" vor sich zu haben. Aus diesen Extremen ging wie ein Kompromiss jene mittlere, noch immer unter den Praktikern vertretene Ansicht hervor, der gemäss dem Menschen von Natur aus ein Mittelmass sowohl einerseits von Freiheit (Vernunft) als andererseits von Trieben (Sinnlichkeit) innewohnen und Unzurechnungsfähigkeit da eintreten soll, wo entweder das Mass jener nicht erreicht, oder das Mass dieser überschritten erscheint. Allein mit dieser Vermittelung, die gerade festhält, was nicht festzuhalten ist, wird wahrlich nichts gewonnen, denn jedes endliche Quantum ursprünglich gegebener Freiheit ist für die Ethik zu wenig und für die Psychologie zu viel. Der Praktiker mag sich mit der Allgemeingültigkeit und Genauigkeit seines Normalverhältnisses schmeicheln, würde er die Theorie prüfen, deren er sich bei dessen Festhaltung unbewusst bedient hat, so könnte er sich darüber nicht täuschen, dass die Durchschnitte sehr verschieden sind nach dem Standpunkte und der Tendenz des Beobachters, und dass, was er arithmetische Mittel nennt, nur ein unbestimmter Gesamteindruck ist. Die Praxis selbst dürfte überdies bald lehren, dass man in psychologischen Fragen den Individualitäten ungerecht wird, wenn man das Normale in leere Abstraktionen versetzt. Die letztere Bemerkung führt auf Aristoteles zurück, dem das Verdienst gebührt, durch seine Polemik gegen das Theorem der sokratischen Ethik: Niemand ist freiwillig böse, zuerst zu den Grundfragen der Zurechnungstheorie gekommen zu sein. Im Anfange des dritten Buches der Nikomachischen Ethik (bes. III, 7) und in V, 8 (10), unterscheidet Aristoteles nach Weglassung der Handlungen aus äusserer Gewalt vier Abstufungen: Handlungen aus Irrtum und Unwissenheit (*ἀγνοοῦντες καὶ δἰ ἄγνοιαν*), bei denen keine Strafe einzutreten hat, aus Irrtum, aber nicht aus Unwissenheit welche zu strafen sind, aus Absicht, aber ohne Überlegung (*προαίρεσις*), durch die zwar die That, aber nicht der Thäter selbst ungerecht wird, endlich aus Absicht und mit Überlegung, wo der Thäter selbst ungerecht und schlecht zu nennen ist (vergleiche als Gegenstück Plato, Tim. p. 86 B bis 87 B). Die stoische Unterscheidung von *καθῆκον* und *κατόρθωμα* führt unmittelbar auf Kant, bei dem es von besonderem Interesse ist, das Verhältnis ins Auge zu fassen, in das sich sein zwischen Determinismus und Indeterminismus vermittelnder Freiheitsbegriff zu der Frage der Zurechnung versetzt. Der bereits besprochenen Theorie Kants gemäss fällt das Sollen als Gebot dem intelligiblen, das Dasein des Wollens als Phänomen dem empirischen Charakter zu (§ 151 Anm.). Wenn nun Kant die Zurechnung als das Urteil definiert, wodurch Jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, die alsdann That heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird (Rechtsl. IX, S. 29), so sollte man meinen, die Zurechnung gehe auf den intelligiblen Charakter, weil nur dieser und nicht der empirische als eine *causa libera* gelten kann (Kr. d. r. Vrn. II, S. 433) — eine Ansicht, die weiterhin auch durch die Behauptung unterstützt wird, dass von einer moralischen Beschaffenheit, die uns zugerechnet werden solle, kein Zeitpunkt aufzusuchen sei (Relig. X, S. 49). Allein die notwendige Folge hiervon wäre offenbar das Eingeständnis, dass es für uns Menschen gar keine Zurechnung gebe, da wir über das Hervorgehen des Wollens aus seiner „beharrlichen Bedingung im Noumenon"

gar nichts wissen können. Soll nun aber doch die Zurechnung aufrecht bleiben, so kann dies nur dadurch geschehen, dass sie auf den empirischen Charakter bezogen wird, womit wieder zusammenhängt: erstens, dass uns die eigentliche Moralität aller, auch unserer eigenen Handlungen gänzlich verborgen bleibt, und zweitens, dass, weil der Anteil des intelligiblen Charakters an der Handlung niemals zu ergründen ist, „auch niemals mit völliger Gerechtigkeit gerichtet werden könne" (Kr. d. r. Vrn. II, S. 432). So klar nun auch die Gründe vorliegen, die K. zu diesem Notbehelfe veranlassen, so wenig vermögen wir uns bei dem Resultate selbst zu beruhigen. Denn dem empirischen Charakter die That zurechnen, heisst, sie keiner *causa libera*, also überhaupt gar nicht zurechnen, an die Zurechnung aber vollends eine Strafe knüpfen, ist das Ungerechteste von der Welt, da jede menschliche Strafe nur den Menschen als Phänomenon und nicht sein Noumenon erreicht, man daher den Teil strafen würde, der nichts gethan hat, und jenen unbestraft liesse, der das gethan hat, was strafwürdig ist. Weit entfernt davon, beiden Momenten der Zurechnung gleichmässig gerecht zu werden, reisst K. dieselben so auseinander, dass das Problem selbst in der Mitte durchfällt, und man nur die Wahl hat, transcendentale Freiheit ohne Zurechnung oder Zurechnung ohne Freiheit zu behalten. Die an Kant anknüpfende Strafrechtstheorie Feuerbachs entschied sich für das letztere und behandelte die ganze Zurechnungstheorie so, als wäre für sie die transcendentale Freiheit nur eine überflüssige Verzierung.

§ 157. Zurechenbarkeit der That.

Aus dem Wollen geht die That hervor, indem der Vorsatz zur Handlung und die Handlung zur That wird: die Handlung vermittelt zwischen Wollen und That, wie das Wollen zwischen dem Vorstellungsganzen des Subjektes und der That vermittelt. Die eine Seite des Verhältnisses kennen wir bereits (§ 149): für die gegenwärtige Untersuchung erübrigt bloss die andere. Die Handlung tritt in die Aussenwelt ein in Form der Bewegung eines Leibesgliedes (§ 149); aus der Wechselwirkung dieser mit den Objekten der Aussenwelt entsteht in letzterer die That. Die That ist somit eine Folge der Handlung, aber die Handlung ist nicht der vollständige Grund der That. Zur Bestimmung der That konkurrieren mit der Bewegung des Handelnden die besonderen Eigentümlichkeiten, welche die äusseren Objekte dieser entgegenbringen. was als Handlung genommen dasselbe ist, kann in sehr verschiedenen Thaten seinen Ausdruck finden.[1]) Die That nun, in welche die Handlung endigt, kann sich mit dem Bilde des Vorsatzes, aus dem sie hervorging, decken, oder von ihm abweichen, d. h. sie kann mehr oder weniger enthalten, als im Vorsatze enthalten war: jenes, indem sie an die wirkliche Bewegung Folgen knüpft, welche im Vorsatze an die bloss vorgestellte nicht geknüpft waren, dieses, indem sie Folgen verweigert, die der Vorsatz angenommen hatte. Aber diese Beziehung geht noch um zwei Schritte weiter. Der Vorsatz

konnte fürs erste auch ein Vorsatz, nicht zu handeln, gewesen sein, indem jene Veränderung in der Aussenwelt gewollt wurde, die eintritt, wenn ihr keine Handlung entgegenwirkt. Unter dieser Voraussetzung realisiert auch das Nichthandeln in dem bestimmten Momente den Vorsatz und wird zur Handlung, indem das Subjekt es den Energien der Aussenwelt, deren Effekt es antieipiert und acceptiert, überlässt, die Rolle seiner eigenen Thätigkeit zu übernehmen.[2]) Hierzu kommt fürs zweite noch, dass die That auch aus vorsätzlicher Vorsatzlosigkeit, also aus einem Zustande ihren Ursprung nehmen kann, der zwar jeden Vorsatz, weil jedes Wollen, ausschliesst, aber selbst als Mittel zur Ausübung der That gewollt wurde und eben dadurch die That mit einem, wenn auch entfernter liegenden Vorsatze in Zusammenhang bringt. Mag immerhin die Bewegung, welche hier die That veranlasst, keine Handlung, weil keine Realisierung eines Wollens sein: der Zustand der Vorsatzlosigkeit selbst ist eine innere Handlung, weil Realisierung eines Wollens, und zwar eines solchen, welches, wie der negative Vorsatz dem äusseren, dem inneren Mechanismus überlässt, die ihm zugeteilte Rolle zu Ende zu spielen. Liegt in dem Vorsatze, nicht zu handeln, eine Erweiterung der Beziehungen zwischen Vorsatz und That auch über den Mangel an Thätigkeit des Subjektes, so liegt in der vorsätzlichen Vorsatzlosigkeit eine Vertiefung derselben; beide Betrachtungen dehnen das Gebiet der Zurechenbarkeit auch auf den Mangel der Handlung aus: jene, indem sie die Nichthandlung zur äusseren Handluag, diese, indem sie die Instinktbewegung zur gewollten Folge einer inneren Handlung erhebt.

Kehren wir mit dem auf diese Weise ergänzten Begriffe des Vorsatzes zu der Vergleichung des Vorsatzes mit der That zurück, so haben wir die beiden Kreise, durch die wir die Komplexe der Vorstellungen im Inneren des Thäters einerseits und der Veränderungen in der Aussenwelt andererseits symbolisieren, als einander durchkreuzend vorzustellen. Für den gemeinsamen Teil steht die Zurechenbarkeit ausser Zweifel, denn er bezeichnet, was gewollt und geschehen ist; für die beiden anderen fällt sie zunächst weg, denn der eine bezeichnet, was gewollt, aber nicht geschehen, der andere was geschehen, aber nicht gewollt ist. Bei der Bestimmung dieser Beziehungen in jedem konkreten Falle kommt es vor allem auf die möglichst genaue Feststellung und Abgrenzung der beiden Kreise der That und des Vorsatzes an. Ersteres bietet keine oder wenigstens doch nicht solche Schwierigkeiten dar, deren Erwägung her gehörte, letzteres entzieht sich aber über einen gewissen Punkt hinaus der Beurteilung des äusseren Beobachters. Der Vorsatz ist nämlich nur in den seltensten

Fällen wirklich völlig abgeschlossen, denn die Zeitreihen, aus deren Verwebung er entsteht, laufen durch Glieder, die entweder ganz unbestimmt bleiben oder durch blosse Wünsche ausgefüllt werden, die daher erst im Momente der Handlung selbst ihre Bestimmung oder Modifikation erhalten.[3]) Am sichersten geht man in dieser Beziehung vor, wenn man aus der That, wie sie die Erhebung des Thatbestandes feststellt, alles das möglichst rein heraushebt, was der Leibesbewegung des Handelnden unmittelbar angehört (oder der zurückgehaltenen angehört haben würde), und sodann das Verhältnis dieses Summanden zu den übrigen im einzelnen untersucht. Wo die Verbindung beider eine solche ist, dass der Handelnde diesen Erfolg seiner Handlung in der Aussenwelt seinen Vorstellungsverhältnissen gemäss vorhersehen musste, da ist derselbe ohne weiteres in den Vorsatz aufzunehmen und somit auch zuzurechnen, wobei es gleichgültig ist, ob der Vorsatz zur Handlung eine positive oder negative Richtung, eine direkte oder indirekte Beziehung an sich trug. Bezüglich des Restes besteht zwar zunächst keine Zurechenbarkeit, weil er in jene Sphäre fällt, in der die That den Vorsatz überschreitet, gleichwohl kann sich auch für diesen Teil der That eine Zurechenbarkeit, wenn auch auf einem Umwege und in einer andern Weise, herausstellen. Für die Rechtssicherheit der Gesellschaft bilden nämlich auch die unvorsätzlichen Rechtsverletzungen eine reiche Quelle von Gefahren, denen die Gesellschaft auf keine andere Weise vorzubeugen vermag, als dadurch, dass sie jeden einzelnen zu der Aufrechterhaltung eines Quantums von Aufmerksamkeit verpflichtet, d. h. ihm die Pflicht auferlegt, seine Vorsätze derart auszubilden, dass die That nichts enthalte, dessen Geschehen, und alles enthalte, dessen Unterlassung die Rechtssicherheit bedrohen würde. Besteht diese Verpflichtung des Einzelnen wirklich aufrecht, und entzieht er sich derselben dadurch, dass er dieses Wollen, auf dessen Aufrechterhaltung die Gesellschaft ein Recht hat, aufgiebt, um sich von dessen Spannung zu befreien, dann ist das Nichtvorhandensein der Aufmerksamkeit, dann ist die Unachtsamkeit lediglich der negative Effekt einer positiven inneren Handlung und steht eben darum mit einem Wollen im Zusammenhange. Die Sorge um die Aufrechterhaltung der Aufmerksamkeit wird aber namentlich in allen jenen Zuständen zur Last, in denen das Subjekt sich seiner Lust voll hingeben, sich „auslassen“ will: der einzelne lässt die auf das Wohl des Ganzen gerichtete Aufmerksamkeit fahren, um sie seinem eigenen Wohlbehagen zuzuwenden, und verbraucht so zu seinen Privatzwecken, was er dem Zwecke der Gesellschaft überlassen hat. Die Fahrlässigkeit, wie man diesen Zustand bezeichnend nennt, besteht

somit darin, dass das geforderte Wollen nicht da ist, weil es durch ein anderes Wollen entfernt worden ist; der ausgesprochenen und vernommenen Forderung gegenüber wird das Nichtdasein des geforderten Wollens ebenso zur Handlung, wie umgekehrt der vorausgesehenen Veränderung in der Aussenwelt gegenüber das Nichthandeln. Damit aber stehen wir wieder auf dem Boden der Zurechenbarkeit der That, denn es besteht nunmehr (freilich aber nur unter den beiden erwähnten Bedingungen, die niemals durch Fiktionen ersetzt werden dürfen) auch für jenen Teil der That, der durch keinen Vorsatz gedeckt wird, eine Zurechenbarkeit zwar nicht in einen Vorsatz, wohl aber in die Fahrlässigkeit, wenn und soweit dieser Teil Folgen der Handlung (oder Unterlassung) enthält, die der Handelnde seinen Vorstellungsverhältnissen gemäss voraussehen konnte und seiner socialen Stellung nach voraussehen sollte.[4]) Was endlich jene Sphäre des Vorsatzes betrifft, die nicht zur That geworden ist, so könnte bei ihr von einer Zurechenbarkeit eben nur insofern die Rede sein, als sie doch in der That partiell realisiert erscheint. Dies wäre bezüglich des Versuches der Fall, dessen strafrechtliche Zurechenbarkeit nur dadurch begründet erscheint, dass der Versuch als eine partielle Realisierung des sträflichen Wollens aufgefasst wird, was jene beiden extremen Ansichten verkennen, deren eine die volle Straflosigkeit durch den Mangel der strafbaren That, die andere die volle Strafbarkeit durch das vollständige Vorhandensein des strafbaren Vorsatzes begründet. Indem sich das strafbare Wollen zum Vorsatze ausspinnt, breitet sich die Strafbarkeit des Zweckes auf die Mittel aus und macht diese in dem Masse strafbar, als sie Mittel sind, d. h. in dem Verhältnisse, in welchem jedes einzelne zu dem gemeinsamen Zwecke beiträgt. Von diesem Standpunkte aus liegt sodann in der Realisierung des Mittels, d. h. in der Handlung, die das Wollen des Mittels realisiert, eine teilweise Realisierung des Zweckes, und es entspringt für diesen Teil der That eine Strafbarkeit, die der Strafbarkeit des gewollten Zweckes einen Bruch als Koëffizienten vorsetzt, der sein Mass an der Entfernung des Mittels von dem Zwecke hat. Fassen wir schliesslich, ohne diesen Punkt, der eigentlich gleichfalls der Theorie der strafrechtlichen Zurechnung angehört, weiter zu verfolgen, alles zusammen, so können wir sagen: alles, was der Thäter in der That als (direkte oder indirekte) Folge seiner (äusseren oder inneren) Handlung voraussehen musste, ist zurechenbar, was er nicht voraussehen konnte, ist unzurechenbar, und was er voraussehen konnte, wird in die Strafe zurechenbar, wenn er es hätte voraussehen sollen.[5])

Anmerkung 1. Ein und derselbe Stoss oder Schlag kann nach der Verschiedenheit der körperlichen Beschaffenheit des von ihm Getroffenen die verschiedensten Folgen haben und darunter auch solche, die von dem Handelnden, wenn ihm die besonderen Eigentümlichkeiten des anderen nicht bekannt waren, unmöglich vorhergesehen werden konnten. So kann eine an sich ganz unbedeutende Wunde, die bei normaler Konstitution leicht vernarbt, bei Personen aus sogenannten Bluterfamilien *(constitutio haemorrhogica)* eine gefährliche Verblutung herbeiführen, ein leichter Schlag auf den Schädel eines Erwachsenen, dessen Nähte oder Fissuren unverwachsen geblieben sind, tötlich werden u. s. w.

Anmerkung 2. Auf der Zurechenbarkeit von Thaten aus vorsätzlichem Nichthandeln beruht die gesetzliche Bestrafung der absichtlichen Unterlassung des Unterbindens der Nabelschnur bei Neugeborenen, der Anzeige bekannt gewordener hochverräterischer Umtriebe, der Einstellung des Wechsels bei Bahnwärtern u. s. w.

Anmerkung 3. Bekannt sind die häufigen Aussagen von Mördern, dass ihnen die Absicht, wirklich zu morden, erst während des Ringens mit ihrem Opfer und da blitzschnell gekommen und nach der That wieder verschwunden sei, dass der Affekt während der That sie jeder Erinnerung an früher gefasste Vorsätze unfähig gemacht habe u. s. w.

Anmerkung 4. Das vorgezeichnete Quantum von Aufmerksamkeit kann ein solches sein, zu dem die Gesellschaft jedes Glied, oder nur gewisse Berufsklassen (z. B. Gewerbsleute mit Giften, feuergefährlichen Stoffen, Waffen, Baumeister, Ärzte u. s. w.) und da wieder entweder ununterbrochen oder nur bei gewissen Gelegenheiten (bei Jagden, Ausbrüchen von Bränden u. s. w.) verpflichtet. In allen Fällen aber gilt bezüglich der Zurechenbarkeit der Grundsatz: *sine lege nulla poena.*

Anmerkung 5. Zu den interessantesten Erscheinungen aufgehobener oder doch höchst beschränkter Zurechenbarkeit gehören jene seltenen Fälle, wo ein nicht für die Realisierung in der Wirklichkeit bestimmter Vorsatz zu einer zwar wirklichen, aber völlig divergenten Realisierung gelangt. So kann es geschehen, dass ein im Traume gefasster Vorsatz eine Leibesbewegung veranlasst, die ihrerseits Veränderungen in der Aussenwelt bewirkt, die von dem Traumvorsatze völlig abweichen. Ein Fall der Art, wo ein französischer Edelmann seinen Bruder, den er, eine Pistole in der Hand, bewachte, durch ein Traumbild geschreckt, erschoss, machte im vorigen Jahrhundert allgemeines Aufsehen. Der Zurechenbarkeit näher stehen schon jene Fälle, wo ein im normalen Zustande festgestellter Vorsatz während des abnormen in entsprechender Weise realisiert wird. Möglicherweise gilt dies von der oft erzählten Geschichte, dass ein spanischer Schulmeister nachts während eines lebhaften Traumes das Bett eines Mönches mit einer grossen Scheere durchbohrte, mit dem er abends zuvor in Streit geraten war (von Jessen nach einer spanischen Quelle mitgeteilt, a. a. O. 578). Noch einfacher scheint sich das Verhältnis bei dem gleichfalls oft berichteten Morde zu gestalten, den ein Seiler in Halle während des Schlafwandels an seiner Geliebten verübte, mit der er sich wenige Tage zuvor entzweit hatte.

§ 158. Zurechnungsfähigkeit.

Wie die That aus dem Wollen, geht das Wollen aus dem wollenden Subjekte, d. h. dem Vorstellungsganzen hervor, für welches

das Ich des Wollens Subjekt der inneren Wahrnehmung ist (§ 110), und ist diesem zurechenbar, wenn es und so weit es durch das Vorstellungsganze seine Apperception gefunden hat. Allein diese rein psychologische Fortführung der Zurechnung von der niederen zu der höheren Instanz meint man nicht, wenn man von der Zurechnungsfähigkeit im moralischen und strafrechtlichen Sinne spricht, denn diese wendet sich direkt an das Subjekt selbst. Zurechenbar ist die That in das Wollen, zurechnungsfähig ist das Subjekt für das Wollen und das Wollen vermittelt zwischen beiden nur insofern, als beide sich in ihm begegnen. Die rein psychologische Auffassung geht von dem Wollen aus und nimmt das Wollen als den Ausdruck eines bestimmten Vorstellungskreises (§§ 147 und 148), der mit dem Vorstellungsganzen nur insoweit im Zusammenhange steht, als er mit diesem zusammenfällt; Recht und Moral gehen hingegen von Urteilen über das Wollen aus, wenden sich, wenn sie fordernd auftreten, mit ihren Forderungen an das ganze unteilbare Ich des Subjektes und machen dieses verantwortlich für sein Wollen. In diesem Sinne nun kommt dem Subjekte Zurechnungsfähigkeit zu für alles Wollen, bezüglich dessen sein zur vollen Thätigkeit entwickeltes Vorstellungsganze das Vermögen besitzt, das normierende Urteil zur Vernehmung und das zu normierende Wollen zur Unterordnung zu bringen.[1]) Die Zurechnungsfähigkeit umschliesst somit das doppelte Können des Kennens und des Wollens, des Wissens von dem Sollen und des Begehrens des Gewussten, und jede Theorie derselben ist einseitig, die das eine Moment dem anderen opfert. Die Zurechnungsfähigkeit fur das Wollen ist zugleich auch die Zurechnungsfähigkeit für das Nichtwollen, insofern nämlich das Wollen nicht da ist, dessen Dasein von der Norm gefordert wird; in beiden Fällen jedoch ist die Zurechnungsfähigkeit jedesmal nur mit Beziehung auf ein bestimmtes Wissen und Wollen zu beurteilen, und ihr Vorhandensein in der einen Sphäre darf niemals aus dem in der anderen erschlossen werden.[2]) Unzurechnungsfähigkeit tritt demgemäss ein bezüglich jenes Wollens und Nichtwollens, bei dem entweder das Verbot oder Gebot im Momente des Entschlusses nicht zum Bewusstsein, oder trotz des Bewusstseins nicht zur umformenden Thätigkeit gelangen konnte. Der erste Fall setzt voraus, dass dem Subjekte jene Beweglichkeit und Konzentrierung der Vorstellungen unmöglich wurde, welche zu der Produktion oder Reproduktion des normierenden Urteiles notwendig gewesen wäre, der zweite, dass die Konzentrierung selbst aller jener Vorstellungskräfte, welche nach der Beschaffenheit des Subjektes dem Bewusstwerden des Urteils direkt

oder indirekt als Hilfen hätten dienen können, nicht ausgereicht hätte, das vorhandene Wollen abzuändern oder das nicht vorhandene hervorzurufen. Eben darum deckt sich psychologisch Freiheit mit Zurechnungsfähigkeit ebensowenig, als Unfreiheit mit Unzurechnungsfähigkeit, weil es nach dem eingangs Bemerkten sehr wohl denkbar ist, dass jemandem, der sein Wollen durch seine Grundsätze determiniert, gleichwohl das Vermögen abgeht, es durch die Grundsätze des Rechts und Sittengesetzes zu determinieren. Damit gelangt auch die alte brühmte Kontroverse über die Zulässigkeit von Graden der Zurechnungsfähigkeit zu einem einfachen Abschlusse. Die rein psychologische Zurechnung des Wollens in das Vorstellungsganze des Wollenden hat Grade, wenn man unter Graden den Umfang versteht, in dem das Vorstellungsganze sich bei der Apperception eines bestimmten Wollens beteiligt; die Zurechnungsfähigkeit des Subjektes aber hat keine Grade, weil das Können da voll beginnt, wo das Nichtkönnen aufhört. Ein und dasselbe Wollen kann der Ausdruck sein einmal eines eng begrenzten Vorstellungskomplexes und ein anderesmal eines weit verzweigten Gewebes, aber das Subjekt kann die Fähigkeit, dieses Wollen dem Verbote gemäss zu modifizieren, nur entweder ganz oder gar nicht besitzen. Dass die Zurechnungsfähigkeit für dieses Wollen jedesmal voll ist, steht, wie bereits wiederholt hervorgehoben wurde, dem nicht im Wege, dass sie für das gesamte Wollen des Subjektes nur unvollständig ist, und in diesem Sinne hat die Zurechnungsfähigkeit für das Ganze des Wollens wohl einen verschiebbaren Umfang, aber keine Grade innerhalb dieses Umfanges, ja es ist selbst denkbar, dass für denselben Vorsatz Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungfähigkeit gleichzeitig bestehen, nach dessen verschiedenen Partien. Der Praxis, die meist nur die extremen Fälle allgemeiner Unzurechnungsfähigkeit im Auge hat, mag diese Abmessung wo nicht überflüssig, so doch unbequem erscheinen, allein der Theorie darf darum das Recht nicht abgesprochen werden, auf eine feinere Auffassung des Verhältnisses zu dringen.[3])

Anmerkung 1. In diesem Sinne definiert auch mit uns übereinstimmend Wahlberg die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit als die „Bestimmung des handelnden Subjektes durch das Strafgesetz sowohl hinsichtlich der zur Erkenntnis der Unerlaubtheit einer Handlung erforderlichen Urteilskraft, als der Macht, den erkannten, oder bei gehöriger Bedachtsamkeit erkennbaren Geboten und Verboten Folge leisten zu können“ (a. a. O. S. 71), während andere Strafrechtslehrer, wie z. B. Berner, den Grund der mangelnden Zurechnungsfähigkeit lediglich in eine Mangelhaftigkeit des Urteiles oder Erkenntnisvermögens versetzen.

Anmerkung 2. So kann z. B. bei einem minder entwickelten Taubstummen wohl Zurechnungsfähigkeit für Diebstahl, aber nicht für Meineid oder Bigamie bestehen.

Anmerkung 3. Die Mehrzahl der Theoretiker und fast die gesamte Praxis ist der Annahme von Graden der Zurechnungsfähigkeit abgeneigt. Die Ersteren gehen meist von einem absoluten Freiheitsbegriffe aus und argumentieren aus ihm, dass Freiheit nur ganz oder gar nicht vorhanden sein könne. „Es giebt keine Grade der Zurechnung," sagt Friedreich kurzweg, „weil es keine Grade der vernünftigen Willensfreiheit, auf die sie basiert ist, giebt" (a. a. O. S. 122, womit indess eine spätere Stelle: S. 215 nicht im Einklange steht), „Freiheit und Zurechenbarkeit sind Begriffe, wo aber vom Begriffe ein halbes Merkmal fehlt, ist nicht der halbe Begriff da, sondern der ganze aufgehoben" (Blätter f. ger. Anthr. 1856, I. H. S. 38). In ähnlicher Weise steht auch für Heinroth das Axiom fest: es giebt keine Grade der Freiheit, weil das Gute und Böse keine Grade hat (Syst. d. ger. Med. S. 155, vergl. S. 250). Zu demselben Resultate drängte weiterhin auch die in neuerer Zeit mehrfach angestrebte Identifizierung der Unzurechnungsfähigkeit mit der Seelenkrankheit, weil nach der Ansicht der meisten Psychiatriker zwischen Seelenkrankheit und Seelengesundheit kein Mittelglied bestehen kann (Henke, Abhandl. aus dem Geb. der ger. Med. II, S. 211). Die Praxis hält in der Regel an der absoluten Zurechnungsfähigkeit fest, glaubt aber in der Milderung der Strafbarkeit das entsprechende Äquivalent für die Minderung der Zurechnungsfähigkeit zu besitzen, was insofern unrichtig ist, als jede, auch die gemilderte Strafbarkeit die volle Zurechnungsfähigkeit zur Voraussetzung hat. Dass das ganze Ich nicht für Handlungen leiden könne, an denen es nur in beschränkter Weise beteiligt war (Lotze, Med. Ps. S. 523), ist allerdings psychologisch vollkommen richtig, erledigt aber die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit des Subjektes nicht, weil der Gesellschaft das ganze Ich für sein Wollen haften muss. Für die Annahme gradweiser Zurechnungsfähigkeit traten in neuerer Zeit insbesondere Feuerbach, Stahl, Jessen, Vogel u. a. ein; dass sie mit der gerichtlichen Praxis nicht unvereinbar sei, versuchte schon Sponholz bei einer speciellen Gelegenheit nachzuweisen (Die Kontroverse der Zurechnung, Stralsund 1839). Unsere Theorie der Zurechnung dürfte übrigens durch ihre Eliminierung des Freiheitsbegriffes dem in neuerer Zeit öfter laut gewordenen Wunsche entgegenkommen, das Urteil des Artztes ebenso von den Theorien der Metaphysik zu befreien, als das des Richters längst von der Berücksichtigung des Naturrechtes befreit worden ist.

* Vergl. A. Geyer, Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts, in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. II, S. 231 (Über Zurechnung und Zurechnungsfähigkeit), sowie desselben Verf. Erörterungen über Zurechnung in der Kritischen Vierteljahrsschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung, XIX, S. 409, München 1877, und Grundriss zu Vorlesungen über gemeines deutsches Strafrecht, München 1884, S. 99 f.; sodann Jessen, Über Zurechnungsfähigkeit, Denkschrift zum Entwurf eines Strafgesetzbuches für den Norddeutschen Bund, Kiel 1870; Bruck, Zur Lehre von der kriminalistischen Zurechnungsfähigkeit, Breslau 1878; G. Rümelin, Reden und Aufsätze, Tübingen 1881, S. 37: Über einige psychologische Voraussetzungen des Strafrechts (vergl. Herbart, Sämtliche Werke, herausg. von Hartenstein, Bd. XI, S. 321 f., 335, 337 ff., 340, überdies die Anmerkungen zu § 151); Ellinger, Die anthropologischen Momente der Zurechnungsfähigkeit, St. Gallen 1861; J. Hoppe, Die Zurechnungsfähigkeit, Würzburg 1877; Krauss, Die Psychologie des Verbrechens, 1884.

Vergl. ferner mit Rücksicht auf den folgenden Paragraphen Spielmann, Diagnostik der Geisteskrankheiten, für Ärzte und Richter, zweiter Teil (Der

Kranke und das Strafgesetz) S. 363 ff.; Knop, Die Paradoxie des Willens oder das freiwillige Handeln bei innerem Widerstreben, vom Standpunkte der forensisch-medizinischen Praxis, Leipzig 1863; Spitta, Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen, eine forensisch-psychologische Untersuchung, Tübingen 1881 (dazu Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIII, S. 317); J. A. Schilling, Die Zurechnungsfähigkeit oder Verbrechen und Seelenstörung vor Gericht, Augsburg 1866; Liman, Zweifelhafte Geisteszustände vor Gericht, Berlin 1869; v. Krafft-Ebing, Die zweifelhaften Geisteszustände vor dem Kriminalrichter, Erlangen 1873; H. Maudsley, Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, herausg. von J. Rosenthal, Leipzig 1875; C. Roller, Über die Selbstbestimmungsfähigkeit der Irren, Zeitschrift für Psychiatrie etc., Bd. 34; J. L. Koch, Vom Bewusstsein in Zuständen sogen. Bewusstlosigkeit, Stuttgart 1877; Schwartzer, Die Bewusstlosigkeitsgründe als Strafausschliessungsgründe, Tübingen 1878; v. Krafft-Ebing, Die Grundzüge der Kriminalpsychologie, 2. Aufl., Stuttgart 1882; v. Krafft-Ebing, Lehrbuch der gerichtlichen Psychopathologie, Stuttgart 1881; H. v. Wiss, Die Stellung des Arztes vor Gericht in der Frage nach der Zurechnungsfähigkeit, Leipzig 1881; Neumann, Katechismus der gerichtlichen Psychiatrie in Fragen und Antworten, Breslau 1884; A. Leppmann, Die Sachverständigenthätigkeit bei Seelenstörungen, Ein Handbuch für die ärztliche Praxis, Berlin 1890; E. Mendel, Zurechnungsfähigkeit: Eulenburgs Real-Encyklopädie der gesamten Heilkunde, Wien und Leipzig 1890.

S. auch Lombroso, Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung, deutsch von Fränkel, Hamburg 1887; Régis, Die Königsmörder in der Geschichte und der Gegenwart, medizinisch-psychologische Studie, Lyon und Paris 1890; und L. Kirn, Geistesstörung und Verbrechen, Heidelberg 1892. Zu den eben genannten drei Schriften vergl. Pelman in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, S. 139, Bd. V, S. 139. Ferner s. H. Kurella: Cesare Lombroso und die Naturgeschichte des Verbrechers, Hamburg 1892; und W. D. Morrison, The study of crime: Mind 1892, S. 489 ff. (vergl. dazu Ufer in Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX, S. 413); H. Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers, Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Kriminalpsychologie für Gerichtsärzte, Psychiater, Juristen und Verwaltungsbeamte, Stuttgart 1893. Vergl. dagegen A. Baer, Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung, Leipzig 1893 (dazu Pelman in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VII, S. 188); Lombroso und G. Ferrero, Das Weib als Verbrecherin und Prostituierte, Anthropologische Studien, gegründet auf eine Darstellung der Biologie und Psychologie des normalen Weibes, übersetzt von H. Kurella, Hamburg 1894; und dagegen P. Näcke, Verbrechen und Wahnsinn beim Weibe, mit Ausblicken auf die Kriminal-Anthropologie überhaupt. Klinisch-statistische, anthropologisch-biologische und kraniologische Untersuchungen, Wien und Leipzig 1894 (dazu Pelman: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VII, S. 200).

§ 159. Gerichtliche Psychologie.

Versuchen wir nun noch schliesslich, uns der gerichtlichen Psychologie dadurch anzunähern, dass wir uns einen Überblick über jene Zustände verschaffen, von deren Vorhandensein man die Unzurechnungsfähigkeit abhängig zu machen pflegt. Wir haben die Unzurechnungsfähigkeit in das Unvermögen versetzt, die Vorstellungs-

kräfte in die Vernehmung und Befolgung der Gebote oder Verbote zu konzentrieren; der Grund dieses Unvermögens aber kann entweder ein somatischer oder ein psychischer sein und kann entweder auf die Seite des gebietenden Urteiles oder des widerstrebenden Wollens fallen. Bezeichnen wir jene Klasse als die erste, in welcher die Unfähigkeit, die Aufmerksamkeit dem Gebote zuzulenken, durch somatische Abnormitäten begründet erscheint, so stellt sich als deren Hauptrepräsentant die Seelenkrankheit und zwar insbesondere in dem Stadium ihrer vollen Entwickelung heraus. Im Blödsinne beschränkt der somatische Druck den freien Raum für das Emporsteigen der Vorstellungen des Gebotes zu höheren Klarheitsgraden (§ 71 Anm. 4); in der Verrücktheit beschränkt die allgemeine Ideenflucht die Dauer ihres Verweilens auf diesen Klarheitsgraden; der Wahnsinn schliesst zwar die Vollentwickelung normierender Urteile nicht gänzlich aus, aber seine Grundsätze sind nicht mehr der Ausdruck des normalen, sondern eines alienierten, verfälschten Vorstellungsganzen, das sich dem Forum des Richters eben durch seine Abweichung von der Wirklichkeit entzieht (§ 116).[1]) Melancholie und Manie könnten allenfalls unter Umständen *(abulia* und *mania sine delirio)* als zweifelhaft erscheinen: zwar nicht bezüglich der Unzurechnungsfähigkeit, sondern nur bezüglich der Einreihung in diese oder die nächstfolgende Klasse. Die neuere Psychiatrie hat gewiss mit Recht die Sphäre der Unzurechnungsfähigkeit bei Seelenkrankheit erweitert und zwar sowohl der Zeit als den Vorstellungskreisen nach: jenes, indem sie die Zurechnungsfähigkeit während der hellen Zwischenräume *(lucida intervalla)*, die selten das sind, was sie heissen, auf enge Grenzen zurückgeführt, dieses, indem sie die ganz speciellen Erkrankungsformen einzelner Richtungen und Partien des Vorstellungslebens (die specifischen Gemüts- und Triebskrankheiten und die Monomanien, § 129 Anm. 2 und § 142 Anm. 5) beseitigt hat.[2]) In Analogie zu der Seelenkrankheit steht der Schlaf und die Trunkenheit, welche beide nach Verschiedenheit der Individualitäten und Stadien die Typen der verschiedenen Formen der Seelenkrankheit wiederzugeben scheinen. Hieran schliessen sich an: die Paroxismen Fieberkranker, das hohe Alter, die Agonie, der Schlafwandel u. s. w., deren Analogie zu den Seelenkrankheiten im allgemeinen zwar nicht zu verkennen ist, aber doch im Gegensatze zu den letzterwähnten Zuständen immer nur auf einzelne Formen derselben beschränkt bleibt und die überdies noch die Eigentümlichkeit an sich haben, dass sie, wo sie mit Seelenkrankheiten kompliziert sind, diesen entgegenwirken (die Wiederkehr des normalen Selbstbewusstseins bei sterbenden Seelenkranken, die

freilich noch unsicheren Beobachtungen von Hellsehen an Blödsinnigen). Die zweite Klasse umfasst jene Fälle, in welchen ein einzelnes Wollen infolge somatischer Einflüsse derart gesteigert und fixiert wird (§ 67), dass es der Hemmung durch blosse Vorstellungskräfte widersteht. Dies zeigt sich am einfachsten dort, wo körperliche Anomalien Triebe der bezeichneten Art begründen, wie dies nach der gewöhnlichen Ansicht bei Satyriasis und Nymphomanie, bei den Gelüsten schwangerer Frauen, dem Heisshunger, der exaltierten Begierde nach geistigen Getränken in den höheren Stadien der Trunksucht *(dipsomania)*, dem manieähnlichen Toben bei heftigem körperlichen Schmerze *(furor transitorius)* und dem sogenannten Lichthunger der Fall ist. Überblickt man indes diese aus den gewöhnlichen Lehrbüchern zusammengestellte Reihe, so kann man sich nicht verhehlen, dass sie ziemlich weit Auseinanderliegendes zusammenfasst: Satyriasis, Nymphomanie und Dipsomanie dürfen wohl der Seelenkrankheit zufallen, Heisshunger und Gelüste lassen, wenn sie nicht mit anderen Anomalien kompliziert sind, die Zurechnungsfähigkeit fortbestehen, wenn sie auch die Strafbarkeit mindern; ja gegen die somatische Begründung der letztgenannten Zustände sind in neuerer Zeit starke Bedenken rege geworden.[3]) Friedreichs Lichthunger vollends (a. a. O. S. 502) ist wohl in das Gebiet jener Fiktionen zu verweisen, mit denen die ältere Psychiatrie freigebig gewesen ist. An die psychischen Triebe reihen sich jene psychischen Irrtriebe an, von denen bereits § 142 Anm. 5 gezeigt worden ist, dass sie eigentlich auf blosser Umdeutung psychischer Erregungen beruhen, wobei freilich die Frage wiederkehrt, ob es nicht vorzuziehen wäre, die durch ihre Fortwirkung herbeigeführte Anomalie unter die Form der Melancholie einzustellen. Als Hauptrepräsentanten dieser Gruppe haben wir bereits den Brandstiftungstrieb *(pyromania)* und das krankhafte Heimweh kennen gelernt; es gehören dahin aber auch ausser den ebendaselbst erwähnten sogenannten Monomanien noch die nun wohl mit Recht beseitigte *mania sine delirio* (Plattners *insania occulta)*, die krankhafte Neigung der Epileptischen zu scheinbar böswilligen Handlungen, sowie die schwangerer Frauen zu Gewaltthätigkeiten, und manches andere, das in den Lehrbüchern unter verschiedenen Rubriken zerstreut vorkommt, wie z. B. die *iracundia morbosa* (Plattners „echte *excandescentia furibunda*"), die „ausserordentlichen Antriebe" Hoffbauers (a. a. O. § 216 ff.), Clarus' *inhumanitas ebriosa* u. s. w. In allen diesen Fällen ist der Grad, Umfang und die Dauer der somatischen Fixierung, dann deren Ausbreitung über das Vorstellungsleben infolge von Verschmelzungen möglichst genau zu bestimmen und sowohl bezüglich jenes Wollens, das durch die Fixierung gedeckt wird, als bezüglich

alles Nichtwollens, das seinen Grund in dem Vorhandensein jenes Wollens hat, an der Unzurechnungsfähigkeit festzuhalten. Wenden wir uns drittens jenen Schwächezuständen des normierenden Ich zu, die auf keinen somatischen Einfluss unmittelbar zurückweisen, so haben wir bezüglich derselben doch in den meisten Fällen ein mittelbares Bedingtsein durch jene somatischen Momente anzuerkennen, die entweder dem Vorstellungsleben voran- oder aus ihm hervorgehen. Zu den ersteren gehören alle jene körperlichen Anomalien, die im Gegensatze zu den früher erwähnten nicht erst in ein bereits entwickeltes Ichvorstellen alienierend eingreifen, sondern ihren Einfluss gleich mit dem Beginne der Entwickelung des Ich geltend machen, indem sie auf die Zahl, Stärke, Qualität und Betonung der Empfindungen, auf die Reproduktionshöhe und Geschwindigkeit der Vorstellungen u. s. w., bestimmend einwirken und dadurch dem Vorstellungsleben seine Form und sein Kolorit bleibend verleihen: angeborene Taubstummheit. Blindheit, Mängel und Gebrechen der Sinnes- und Bewegungsapparate, Ungunst der Leibeskonstitution überhaupt u. s. w. In der zweiten Beziehung wäre auf den Einfluss somatischer Resonanzen und unter diesen wieder insbesondere auf jenen der deprimierenden Affekte zurückzuweisen, von dem § 138 ausführlich die Rede gewesen ist. Sieht man von jeder somatischen Bedingtheit ab, so bietet sich eine Veranlassung, die Zurechnungsfähigkeit in Zweifel zu ziehen, höchstens dort, wo die Entwickelung des Vorstellungslebens nicht so weit gediehen ist, um aus sich selbst Gebote auszubilden, oder von aussen entgegengehaltene zu begreifen und sich anzueignen, was ungefähr auf das hinausläuft, was Grohmann moralischen Blödsinn genannt hat. Die vierte Klasse endlich umfasst jene Exaltationen des Wollens, die dem Boden somatischer Einwirkung wenigstens nicht unmittelbar entspringen, d. h. bei denen der Trieb nicht schon in den Empfindungen selbst unmittelbar gegeben ist. Dass auch hier somatische Momente mittelbar in Betracht kommen, leuchtet ohne weiteres ein: es sind dies grösstenteils die im vorangehenden Punkte bereits erwähnten, nur nach einer anderen Richtung ihrer Wirksamkeit erfasst. Die Auflehnung des Wollens gegen das Gebot kann ihren Grund haben: entweder in einer vorübergehenden Bewegung der Vorstellungen, die selbst ihrer Ausgleichung zustrebt (§ 66), wie bei den excitierenden Affekten (§ 138), oder in einer bleibenden Konfiguration von Vorstellungen, die ihre Ausgleichung ausserhalb des Gebotes gefunden haben, wie bei Leidenschaften (§ 155) und bei jenen Neigungen, die eine gewisse Annäherung zur Leidenschaft entweder ursprünglich besitzen oder in der Folge annehmen (Gewohnheit, Nachahmung u. s. w.). Die Grenzen der Unzurechnungsfähigkeit ziehen sich hier jedenfalls noch

enger als in der vorigen Klasse und umfassen lediglich jene Fälle, in denen sich dem psychischen Vorgange eine den Verlauf desselben alterierende somatische Einwirkung entweder als Grundlage unterschiebt, oder als Resonanz beimengt. Erreicht diese Einwirkung eine besondere Höhe und Dauer und einen weiten Umfang, so führt sie zu jenem Habitus, den Grohmann unter der Bezeichnung „moralische Brutalität" in die gerichtliche Psychologie einzuführen versucht hat.[4])

Anmerkung 1. Wahnsinnige fassen ihre Entschlüsse häufig mit genauer Beachtung jener Grundsätze, die aus ihren Wahnideen entspringen, und stellen somit ihr Wollen ganz richtig in das Apperceptionsverhältnis zu den gebietenden oder verbietenden Normen ein. Diese Thatsache könnte dazu verleiten, bei ihnen die Zurechnungsfähigkeit bezüglich dieses Wollens aufrecht zu erhalten und den Richter aufzufordern, die Strafe nicht zu suspendieren, sondern bloss dem Standpunkte ihres alienierten Ich anzupassen. Dies war auch in der That die Ansicht Hoffbauers, der ihr gemäss den Fall, dass ein Verrückter, der sich für adelig hielt, jemanden zum Duell herausforderte, dahin entschied, dass der Kranke zwar zu bestrafen, die Strafe aber nach den die privilegierten Stände begünstigenden Normen zu bemessen sei (Psych. in ihrer Anwend., § 106). Allein, die wichtige Frage ganz beiseite gesetzt, ob die Besinnung und Erwägung eines Seelenkranken jemals der des Gesunden ganz gleich gestellt werden dürfe, verwechselt diese Behauptung vollständig das Subjekt der Zurechnung mit dem Subjekte der Strafe. Besässe nämlich wirklich das fingierte Ich des Kranken die Zurechnungsfähigkeit für das Wollen, das aus seinem Vorstellungsganzen hervorgegangen ist, so bliebe dieses Ich doch der Strafe des Richters völlig unzugänglich, weil es ausser dem Kausalnexus mit der Welt der Wirklichkeit steht. Das Wahn-Ich existiert nicht für den Richter, sondern nur für den Arzt und auch für diesen nicht als fertige, abgeschlossene Persönlichkeit, sondern nur mehr als Symptom, und es wäre nicht minder unlogisch, als unbillig, das wirkliche Ich für das büssen zu lassen, was das kranke verschuldet hat.

Anmerkung 2. Vergl. hierzu: Friedreich, a. a. O. S. 55; Vogel, a. a. O. S. 25, und Schnitzer, a. a. O. S. 255.

Anmerkung 3. Wo die Gelüste *(picæ)* wirklich aus Abnormitäten der Gemeinempfindung oder einzelner Empfindungsklassen hervorgehen, thut man wohl am besten, sie den Irrtrieben beizuzählen. In dieser Zusammenfassung sind sie auch von Henke verteidigt, von Flemming und Hoffbauer bekämpft und von Friedreich aus der Identität des Gemütes mit dem leiblichen Bildungsprozesse erklärt worden (a. a. O. S. 220).

Anmerkung 4. Der letzte Punkt ist derjenige, welcher die antiken Zurechnungstheorien am meisten beschäftigt hat. Bei Aristoteles kommt der interressante Gedanke vor: das Handeln im Affekte sei dem unter physischen Zwange gleichzustellen und demgemäss für die im Zorne begangene That nicht der Thäter, sondern der Erreger des Zornes verantwortlich zu machen: *οὐ γὰρ ἄρχει ὁ θυμῷ ποιῶν, ἀλλ' ὁ ὀργίσας* (Eth. Nic. V, 8 [10]). Plato führte als Gründe der Unzurechnungsfähigkeit Wahnsinn, Leibeskrankheit, hohes und kindliches Alter auf (Legg. IX, p. 864).



Verzeichnis der citierten Schriften*).

Abel. Einleitung in die Seelenlehre. Stuttgart 1786.
— Sammlung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben. Stuttgart 1787.
Abercrombie. The philosophy of the moral feelings. 4. ed. London 1869.
Abicht. System der Elementarphilosophie. Leipzig 1795.
— Versuch einer Metaphysik des Vergnügens. Leipzig 1789.
Ackermann, E. Das Ehrgefühl im Dienste der Erziehung. Eisenach 1873.
— Pädagogische Fragen nach den Grundsätzen der Herbart'schen Schule. Dresden 1884.
— Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht, herausg. von Fr. Mann, 1883.
— Deutsche Schulzeitung, herausg. von Schillmann, 15. Jahrg. Berlin 1885.
Adler. Beiträge zur Kasuistik und Theorie der Aphasie. Dissertation. Breslau 1889.
Ahrens. Cours de psychologie. II vol. Paris 1836—38.
(**Allihn.**) Antibarbarus logicus. 2. Aufl. Halle 1853.
Allihn. Grundlehren der allgemeinen Ethik. Leipzig 1861.
Allihn und **Ziller.** Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. Leipzig 1860 ff.
Allihn und **Flügel.** Zeitschrift für exakte Philosophie. Leipzig 1871—1875, Langensalza 1883 ff.
Altenburg. Über Selbstthätigkeit, im „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik“, Bd. IX.
Altum. Der Vogel und sein Leben. Münster 1868.
Amerbachius. Quatuor libri de anima. Argentinia 1542.
Aristoteles. Opera omnia graece et latine. Paris, F. Didot, 1848—57. 4 vol.
Aubert. Physiologie der Netzhaut. Breslau 1865.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I.
Auerbach. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VII.
Augustini Hipp. episc. Operum tom. I—X opera et studio monachorum ord. S. Benedicti e congr. S. Mauri. Venetia 1733.
Autenrieth. Ansichten über Natur und Seelenleben. Stuttgart 1836.
— Rede über das Gedächtnis. Tübingen 1847.
Azam. Hypnotisme double conscience et alterations de la personalité. Paris 1887.
Baco de Verulam. Novum organum. Lipsia 1839.
Baer. Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung. Leipzig 1893.

*) nebst einigen anderen, die erst nach Abschluss der betreffenden Arbeit einer Betrachtung anheimfielen.

Bärenbach, v. Das Problem einer Naturgeschichte des Weibes. Jena 1877.
Baginsky. Berliner klinische Wochenschrift 1871. No. 36 und 37.
Bailey. Letters on philos. of hum. mind. London 1855—1863.
Bain. Mental and moral science. II. ed. London 1868.
— The senses and the intellect. III. ed. London 1868.
— Mind and body: the Theories of their relation. 1873.
Ballauff. Die Grundlehren der Psychologie. Cöthen 1890.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. IV u. XIX.
— Blätter für erziehenden Unterricht von Fr. Mann. 1877. No. 2 u. 3.
Ballet. Die innerliche Sprache und die verschiedenen Formen der Aphasie. Deutsch von Bongers. Leipzig und Wien 1890.
Bardilli. Über die Gesetze der Ideenassociation und insbesondere ein bisher unbekanntes Grundgesetz derselben. Tübingen 1796.
Barth, E. Über den Umgang. 3. Aufl. Langensalza 1882.
Barth. Le sommeil non naturel, ses diverses formes. Paris 1886.
Bartholomäi. Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. IX.
— Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Bd. IV.
Bartholomäi und **Schwabe.** Städtisches Jahrbuch von Berlin. 4. Jahrg. 1870. Über den Vorstellungskreis der Berliner Kinder beim Eintritt in die Schule.
Bastian. Der Mensch in der Geschichte. 3 Bde. Leipzig 1860.
— Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Berlin 1868.
Baumann. Philosophische Monatshefte, herausg. von Schaarschmidt, Bd. XVII.
Baumgarten, A. G. Metaphysik. Halle 1783.
Baur. Grundzüge der Erziehungslehre. Giessen 1876.
Beaunis. Du somnambulisme provoqué. Paris 1886.
Beck, J. Umriss der biblischen Seelenlehre. 1843.
— Grundriss der empirischen Psychologie und Logik. Stuttgart 1874.
Benedict. Mitteilungen des ärztlichen Vereins in Wien, Bd. 2, No. 5.
Beneke. Die neue Psychologie. Berlin 1845.
— Lehrbuch der neuen Psychologie. 2. Aufl. Berlin 1845.
— Pragmatische Psychologie. 2 Bde. Berlin 1850.
Berger. Grundzüge der Anthropologie und der Psychologie. Altona 1824.
Berger. In „Breslauer ärztliche Zeitschrift“, 1880. No. 10.
Bergmann. Materialismus und Monismus. Heidelberg 1882.
Bergner, M. und **S. Hoffmann.** Pädagogisches Korrespondenzblatt. Leipzig (1. Mai) 1883.
Berkeley. The works. 3 vol. London 1820.
Bernard. De l'Aphasie. Paris 1889.
Bernheim. Die Suggestion und ihre Heilwirkung. Deutsche Ausg. von Sigm. Freud. Leipzig und Wien 1888.
Bernstein. Die fünf Sinne des Menschen. Leipzig 1875.
Beyer, O. W. In „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik“. Bd. II.
Bezold. Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie. 1878.
Bidder. Artikel Riechen in Wagners H. W. B., Bd. III.
Binet. Revue des deux mondes 1892 (1. October).
Binet et Feré. Le Magnétisme animal. Paris 1886.
Birch-Hirschfeld. In „Deutsche Rundschau“ 1880. Heft 4.
Biunde. Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie. 3 Bde. Trier 1831.
Blackey. History of the philosophy of mind. 4 vol. London 1850.

Bleek. Über den Ursprung der Sprache. Weimar 1868.
Bleuler, E. und **K. Lehmann.** Zwangsmässige Lichtempfindung durch Schall und verwandte Erscheinungen auf dem Gebiet der anderen Sinnesempfindungen. Leipzig 1881.
Bloch. Travaux du Laboratoire de M. Marcy. III.
Boas. Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie Bd. 28.
Böhl, Ed. Allgemeine Pädagogik. Wien 1872.
Böhm, K. In „Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt", Bd. XIII.
Böhmer. Die Sinneswahrnehmungen in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. Erlangen 1868.
Bösch. Der Materialismus und das Verhältnis von Leib und Seele. Zürich 1886.
Böse. Die Elemente der Psychologie. Leipzig 1884.
Bolzano. Wissenschaftslehre. 4 Bde. Sulzbach 1837.
Bonatelli. Dell' esperimento in psicologia. Bresc. 1858.
Bonnet. Analytischer Versuch über die Seelenkräfte, übers. von Schütz. 2 Bde. Bremen 1770–71.
(**Bonnet.**) Psychologischer Versuch, übers. von Dohm. Lemgo 1773.
Bornhardt. Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von E. Pflüger, Bd. 12.
Bottex. Über die durch subjektive Zustände der Sinne begründeten Täuschungen des Bewusstseins, übers. von Droste. Osnabrück 1838.
Bottey. Le magnétisme animal. Paris 1885.
Bouillier. Du principe vital et de l'âme pensante. Paris 1862.
— Du plaisir et de la douleur. Paris 1865.
Bräutigam, L. Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens. Heidelberg 1882.
Braid, J. Neurypnology; or the rationale of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism. London and Edinburg 1843.
— Magic, Withcraft, Animal magnetism, Hypnotism and Electro-Byologie. London 1852.
Brandis. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen. Berlin 1857.
Braubach. Psychologie des Gefühls. Wetzlar 1847.
Breisacher. Archiv, herausg. von Du Bois-Reymond, 1891.
Brentano. Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867.
— Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig 1874.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III, V u. VI.
Breuer. Medizinische Jahrbücher der Gesellschaft der Ärzte in Wien, 1875.
Brinkmann. Über Individualitätsbilder. Gotha 1892.
Brown. Lectures on the philosophy of the mind. Nineteeth ed. Edinburg 1851.
Bruch. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen. Strassburg 1859.
Bruchmann, K. In „Zeitschrift für Völkerpsychologie", Bd. XII.
Bruck. Zur Lehre von der kriminalistischen Zurechnungsfähigkeit. Breslau 1878.
Brücke. „Sitzungsberichte der Wiener Akademie", 1853.
Brullard. Considération générales sur l'état hypnotique, Thèse de Nancy. 1886.
Büchner. Kraft und Stoff. 8. Aufl. Leipzig 1864.
— Aus dem Geistesleben der Tiere. Berlin 1877.
Büchsenschütz. Traum und Traumdeutung im Altertum. Berlin 1868.
Bunge. Vitalismus und Mechanismus. Leipzig 1886.
Burdach. Blicke ins Leben. 1. u. 2. Bd. (Komparative Psychologie). Leipzig 1842.
— Anthropologie. 5 Abt. Stuttgart 1836.

Burgerstein. Die Arbeitskurve einer Schulstunde. Hamburg 1891.
Busse, H. Beiträge zur Pflege des ästhetischen Gefühls. Langensalza 1894.
Camerer. Versuche über den Raumsinn der Haut etc. in Zeitschrift für Biologie von Kühne und Voit. Neue Folge. Bd. I.
Carneri. Gefühl, Bewusstsein, Wille. Wien 1876.
Carus, C. G. Vorlesungen über Psychologie. Leipzig 1831.
— Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele. Pforzheim 1846.
— Vergleichende Psychologie. Wien 1866.
— Briefe über Landschaftsmalerei. Leipzig 1835.
— Grundzüge einer neuen und wissenschaftlichen Kranioskopie. Stuttgart 1841.
— Symbolik der menschlichen Gestalt. Leipzig 1853.
Carus, F. A. Psychologie. 2 Bde. Leipzig 1808.
— Geschichte der Psychologie. Leipzig 1808.
— Psychologie der Hebräer. Leipzig 1809.
Carus, P. The Soul of Man. An Investigation of the Physiological and Experimental Psychology. Chicago 1891.
— The Monist. II, No. 1.
Casmann. Psychologica anthropologica. Hannover 1594.
Caspari. Die psychophysische Bewegung in Rücksicht der Natur ihres Substrates. Leipzig 1869.
Cattell. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. II und IV.
Cesca. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. IX.
Charcot. Vorlesungen über die Krankheiten des Nervensystems, übers. von Freud. Leipzig und Wien 1886.
Classen, A. Über das Schlussverfahren des Sehaktes. Rostock 1863.
— Gesammelte Abhandlungen über physiologische Optik. Berlin 1868.
— Physiologie des Gesichtssinnes. Braunschweig 1876.
Clemens. Die Sinnestäuschungen. Frankfurt 1858.
Cochius. Untersuchungen über die Neigungen. Berlin 1769.
Cohen, H. Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins. Berlin 1869.
Condillac. Traité de Sensations. London et Paris 1754.
Cornelius. Die Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens, vom physikalischen, physiologischen und psychologischen Standpunkte. Halle 1861.
— Zur Theorie des Sehens. Halle 1864.
— Über die Bedeutung des Kausalprincips in der Naturwissenschaft. Halle 1867.
— Über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Halle 1871, 2. Aufl. 1875.
— Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Halle 1880.
— Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie. Langensalza 1887.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. III, V, XII, XV, XVI, XVII u. XIX.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II.
— Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, 1. Jahrgang.
Cotta, B. v. Deutschlands Boden und dessen Einwirkung auf das Leben der Menschen. Leipzig 1853.
Crüger, J. Grundriss der Psychologie. Leipzig 1873.
Crusius. Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntnis. Leipzig 1747.
Cullere. Magnetisme et hypnotisme. Paris 1890.
Czermak. Über das Ohr und das Hören. Berlin 1873.

Czolbe. Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis. Jena 1865.
— Die Entstehung des Selbstbewusstseins. Leipzig 1869.
Däumler. In „Manns deutschen Blättern für erziehenden Unterricht", 1884.
Dalby. British Med. Journ. April 1890.
Darwin. Der Ausdruck der Gemütsbewegungen. Deutsch von V. Carus. Stuttgart 1872.
Dastich. Über die neueren physiologisch-psychologischen Forschungen im Gebiete der menschlichen Sinne. Prag 1864.
— Über einen Fall von Rotblindheit. Prag 1867.
Daub. Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. Berlin 1838.
Daumer. Mitteilungen über Caspar Hauser. Nürnberg 1852.
Degenerado. De l'edication des sourds-muets de naissance. Paris 1827.
Delabarre. Über Bewegungsempfindungen. Inaugural-Dissertation. Freiburg 1891.
Delage. Revue scientifique, Bd. 48.
Delboeuf. Etude psychophysique. Bruxelles 1873.
— Theorie général de la sensibilité. Bruxelles 1876.
— Revue scientifique, t. LI.
— Examen critique de la loi psychophysique. Paris 1883.
— Revue des sciences et des arts, 1890.
Delbrück. Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. III.
Delbrück, A. Die pathologische Lüge und psychisch abnormen Schwindler. Stuttgart 1891.
Delitzsch. System der biblischen Psychologie. 2. Aufl. Leipzig 1861.
Descartes, R. Opera philosophica. Frankfurt 1692.
Despine. Etude scientifique sur le somnambulisme. Paris 1880.
Dessoir. Archiv für Anatomie und Physiologie. Physiologische Abteilung, 1892.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XV.
Develshauvers. Psychologie de l'apperception et recherches experimentales sur l'attention. Bruxelles 1891.
— Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. VI.
Dieffenbach, L. Vorschule der Völkerkunde und der Bildungsgeschichte. Frankfurt 1864.
Dieterici. Die Logik und Psychologie der Araber im X. Jahrhundert. Leipzig 1868.
Dietze. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. II.
Diogenes, L. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum lib. X. Lipsia 1759.
Dirksen. Die Lehre von den Köpfen. Altona 1833.
Dittes. Lehrbuch der Psychologie. Wien 1873.
— Über die sittliche Freiheit. Leipzig 1860.
Dittmar. Vorlesungen über Psychiatrie. Bonn 1878.
— In „Schaarschmidts Philosophische Monatshefte", Bd. XIII.
Dobrowolsky. Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von E. Pflüger, Bd. 10.
Dörpfeld. Beiträge zur pädagogischen Psychologie in monographischer Form. Erstes Heft: Denken und Gedächtnis. 2. Aufl. Gütersloh 1884.
— Evangelisches Schulblatt 1872, No. 1, 3 u. 5.
Dohrn. Das Problem der Aufmerksamkeit. Schleswig 1876.
Domrich. Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten. Jena 1849.
Donders. Die Schnelligkeit psychischer Prozesse. Berlin 1868.
Dornblüth. Die Sinne des Menschen. Leipzig 1857.

Dove. Monatsberichte der Berliner Akademie 1841; Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie, Bd. 71.
Drbal. Giebt es einen spekulativen Syllogismus? Linz 1857.
— Über die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln. Linz 1862.
— Lehrbuch der empirischen Psychologie. Für höhere Lehranstalten, sowie zur Selbstbelehrung. Wien 1868. 5. Aufl. 1892.
— Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde. Als Grundlage der Erziehungslehre. Wien 1872.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VI.
Dreher, E. In Zeitschrift für Philosophie, herausg. von Ulrici. 1877.
Drobisch. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftl. Methode. Leipzig 1842.
— Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie. Leipzig 1850.
— Grundlehren der Religionsphilosophie. Leipzig 1840.
— Neue Darstellung der Logik mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig 1851. 5. Aufl. 1887.
— Die musikalischen Intervalle. Leipzig 1852.
— Die moralische Statistik und die Willensfreiheit. Leipzig 1867.
— Zeitschrift für exakte Philosophie. Bd. IV.
Drossbach. Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien Leipzig 1860.
Du Bois-Reymond, E. Die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1876.
Du Bois-Reymond, P. Die allgemeine Funktionentheorie. I. Teil. Tübingen 1882.
Du Bois-Reymond, C. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II.
Dumdey. Herbarts Verhältnis zur englischen Associations-Psychologie. Inaugural-Dissertation. Halle 1890.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX.
Du Prel. In „Kosmos“, VI. Jahrg. 1882, VII. Jahrg. 1883.
Durdik, J. Über das Gesamtkunstwerk als Kunstideal. Prag 1880.
Ebbinghaus, H. Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie. Leipzig 1885.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I u. V.
Eberhardt. Die Poesie in der Volksschule. Langensalza 1880.
Ehrenfels, v. Sitzungsberichte der k.k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. CXIV.
Ehrlich. Die Musik-Ästhetik in ihrer Entwickelung von Kant bis auf die Gegenwart. Leipzig 1881.
Ellinger. Die anthropologischen Momente der Zurechnungsfähigkeit. St. Gallen 1861.
Elsas. Über die Psychophysik; physikalische und erkenntnistheoretische Betrachtungen. Marburg 1886.
Emminghaus. Allgemeine Psychopathologie. Leipzig 1878.
— Die psychischen Störungen des Kindesalters. Tübingen 1878.
Engel. Untersuchungen über Schädelformen. Prag 1851.
Ennemoser. Der Geist des Menschen in der Natur. Stuttgart 1849.
Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum lib. IV. ed. Schweighauser. Lipsia 1799.
Erdmann, Ed. Leib und Seele. Halle 1837.
— Grundriss der Psychologie. 3. Aufl. Leipzig 1847.
— Psychologische Briefe. Leipzig 1852.
— Die Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant. Leipzig 1842.
Erdmann, Benno. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. X.

Erlenmeyer. Wie sind die Seelenstörungen in ihrem Beginne zu behandeln? Neuwied 1863.

Eschenmayer. Psychologie. Stuttgart und Tübingen 1822.

Esquirol. Die Geisteskrankheiten, übersetzt von Bernhardt. 2 Bde. Berlin 1838.

Esser. Psychologie. 2 Bde. Münster 1854.

Estel. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. II.

Exner, Sigm. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 3. Abteilung, Bd. 72.

— Archiv für die ges. Physiologie, herausg. von Pflüger, Bd. VII, VIII, XI, XIII.

Exner, F. Über Leibnizens Universalsprache. Prag 1843.

— Die Psychologie der Hegel'schen Schule. Leipzig 1842. 2. Heft. Leipzig 1844.

Fauser. Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 47.

Fauth. Das Gedächtnis. Gütersloh 1888.

Fechner. Elemente der Psychophysik. 2 Bde. Leipzig 1860.

— Über die Seelenfrage. Leipzig 1861.

— Vorschule der Ästhetik. Leipzig 1876.

— In Sachen der Psychophysik. Leipzig 1878.

— Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig 1882.

— Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. IV.

Feistmantel, v. Psychologisches in des Tacitus Annalen; 14. Jahresbericht des Mariahilfer Gymnasiums, Schuljahr 1878, erstattet von Schwab.

Feuchtersleben. Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien 1845.

— Zur Diätetik der Seele. 3. Aufl. Wien 1842.

Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 11 Bde. Berlin 1845.

Fichte, I. H. Anthropologie. 2. Aufl. Leipzig 1860. 3. Aufl. 1876.

— Psychologie. 1. Teil. Leipzig 1864.

Fick, A. Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnenorgane. Lahr 1864.

— Die Welt als Vorstellung. Akad. Vortrag. Würzburg 1870.

— Pflügers Archiv, Bd. 47.

Filtsch. In „Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht", herausg. von Fr. Mann. Langensalza 1881. No. 1—4.

Fischer, F. Die Naturlehre der Seele. Basel 1835.

— Über den Sitz der Seele. Leipzig 1833.

Fischer, K. Geschichte der neueren Philosophie. 1.—6. Bd. 2. Aufl. Mannheim 1865—1872.

Fischer, J. C. Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. Leipzig 1871.

— Das Bewusstsein. Materialistische Anschauungen. Leipzig 1874.

Fischer, R. Gräfes Archiv für Ophthalmologie, Bd. 37. Abteilung 1 und 3.

Flechsig, P. Die körperl. Grundlagen der Geistesstörungen. Vortrag. Leipzig 1882.

Flemming, Ch. A. Versuch einer Analytik des Gefühlvermögens. Altona 1793.

Flemming, C. F. Beiträge zur Philosophie der Seele. 2 Bde. Berlin 1830.

Florin. In „Bühlmanns Praxis der Schweizerischen Volks- und Mittelschule", 4. Bd. Zürich 1884.

Flügel. Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung. Leipzig 1865.

— Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Cöthen 1876. 3. Aufl. 1893.

— Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Cöthen 1878. 2. verm. Aufl. 1890.

— Das Seelenleben der Tiere. 2. Aufl. Langensalza.

Dove. Monatsberichte der Berliner Akademie 1841; Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie, Bd. 71.
Drbal. Giebt es einen spekulativen Syllogismus? Linz 1857.
— Über die neuesten Versuche, Psychologie als Naturwissenschaft zu behandeln. Linz 1862.
— Lehrbuch der empirischen Psychologie. Für höhere Lehranstalten, sowie zur Selbstbelehrung. Wien 1868. 5. Aufl. 1892.
— Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde. Als Grundlage der Erziehungslehre. Wien 1872.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VI.
Dreher, E. In Zeitschrift für Philosophie, herausg. von Ulrici. 1877.
Drobisch. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftl. Methode. Leipzig 1842.
— Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie. Leipzig 1850.
— Grundlehren der Religionsphilosophie. Leipzig 1840.
— Neue Darstellung der Logik mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig 1851. 5. Aufl. 1887.
— Die musikalischen Intervalle. Leipzig 1852.
— Die moralische Statistik und die Willensfreiheit. Leipzig 1867.
— Zeitschrift für exakte Philosophie. Bd. IV.
Drossbach. Die Genesis des Bewusstseins nach atomistischen Principien Leipzig 1860.
Du Bois-Reymond, E. Die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig 1876.
Du Bois-Reymond, P. Die allgemeine Funktionentheorie. I. Teil. Tübingen 1882.
Du Bois-Reymond, C. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II.
Dumdey. Herbarts Verhältnis zur englischen Associations-Psychologie. Inaugural-Dissertation. Halle 1890.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX.
Du Prel. In „Kosmos", VI. Jahrg. 1882, VII. Jahrg. 1883.
Durdik, J. Über das Gesamtkunstwerk als Kunstideal. Prag 1880.
Ebbinghaus, H. Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie. Leipzig 1885.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I u. V.
Eberhardt. Die Poesie in der Volksschule. Langensalza 1880.
Ehrenfels, v. Sitzungsberichte der k.k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. CXIV.
Ehrlich. Die Musik-Ästhetik in ihrer Entwickelung von Kant bis auf die Gegenwart. Leipzig 1881.
Ellinger. Die anthropologischen Momente der Zurechnungsfähigkeit. St. Gallen 1861.
Elsas. Über die Psychophysik; physikalische und erkenntnistheoretische Betrachtungen. Marburg 1886.
Emminghaus. Allgemeine Psychopathologie. Leipzig 1878.
— Die psychischen Störungen des Kindesalters. Tübingen 1878.
Engel. Untersuchungen über Schädelformen. Prag 1851.
Ennemoser. Der Geist des Menschen in der Natur. Stuttgart 1849.
Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum lib. IV. ed. Schweighauser. Lipsia 1799.
Erdmann, Ed. Leib und Seele. Halle 1837.
— Grundriss der Psychologie. 3. Aufl. Leipzig 1847.
— Psychologische Briefe. Leipzig 1852.
— Die Entwickelung der deutschen Spekulation seit Kant. Leipzig 1842.
Erdmann, Benno. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. X.

Erlenmeyer. Wie sind die Seelenstörungen in ihrem Beginne zu behandeln? Neuwied 1863.
Eschenmayer. Psychologie. Stuttgart und Tübingen 1822.
Esquirol. Die Geisteskrankheiten, übersetzt von Bernhardt. 2 Bde. Berlin 1838.
Esser. Psychologie. 2 Bde. Münster 1854.
Estel. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. II.
Exner, Sigm. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 3. Abteilung, Bd. 72.
— Archiv für die ges. Physiologie, herausg. von Pflüger, Bd. VII, VIII, XI, XIII.
Exner, F. Über Leibnizens Universalsprache. Prag 1843.
— Die Psychologie der Hegel'schen Schule. Leipzig 1842. 2. Heft. Leipzig 1844.
Fauser. Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 47.
Fauth. Das Gedächtnis. Gütersloh 1888.
Fechner. Elemente der Psychophysik. 2 Bde. Leipzig 1860.
— Über die Seelenfrage. Leipzig 1861.
— Vorschule der Ästhetik. Leipzig 1876.
— In Sachen der Psychophysik. Leipzig 1878.
— Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig 1882.
— Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. IV.
Feistmantel, v. Psychologisches in des Tacitus Annalen; 14. Jahresbericht des Mariahilfer Gymnasiums, Schuljahr 1878, erstattet von Schwab.
Feuchtersleben. Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien 1845.
— Zur Diätetik der Seele. 3. Aufl. Wien 1842.
Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 11 Bde. Berlin 1845.
Fichte, I. H. Anthropologie. 2. Aufl. Leipzig 1860. 3. Aufl. 1876.
— Psychologie. 1. Teil. Leipzig 1864.
Fick, A. Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Sinnenorgane. Lahr 1864.
— Die Welt als Vorstellung. Akad. Vortrag. Würzburg 1870.
— Pflügers Archiv, Bd. 47.
Filtsch. In „Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht", herausg. von Fr. Mann. Langensalza 1881. No. 1—4.
Fischer, F. Die Naturlehre der Seele. Basel 1835.
— Über den Sitz der Seele. Leipzig 1833.
Fischer, K. Geschichte der neueren Philosophie. 1.—6. Bd. 2. Aufl. Mannheim 1865—1872.
Fischer, J. C. Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. Leipzig 1871.
— Das Bewusstsein. Materialistische Anschauungen. Leipzig 1874.
Fischer, R. Gräfes Archiv für Ophthalmologie, Bd. 37. Abteilung 1 und 3.
Flechsig, P. Die körperl. Grundlagen der Geistesstörungen. Vortrag. Leipzig 1882.
Flemming, Ch. A. Versuch einer Analytik des Gefühlvermögens. Altona 1793.
Flemming, C. F. Beiträge zur Philosophie der Seele. 2 Bde. Berlin 1830.
Florin. In „Bühlmanns Praxis der Schweizerischen Volks- und Mittelschule", 4. Bd. Zürich 1884.
Flügel. Der Materialismus vom Standpunkte der atomistisch-mechanischen Naturforschung. Leipzig 1865.
— Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Cöthen 1876. 3. Aufl. 1893.
— Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Cöthen 1878. 2. verm. Aufl. 1890.
— Das Seelenleben der Tiere. 2. Aufl. Langensalza.

Hammer-Purgstall. Das Pferd bei den Arabern. Wien 1856.
Hansen. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XV.
Hanslik. Vom Musikalisch-Schönen. 3. Aufl. Wien 1868.
Harless. Populäre Vorlesungen aus dem Gebiete der Physiologie und Psychologie. Braunschweig 1851.
— Die elementaren Funktionen der kreatürlichen Seele. München 1862.
— Artikel Temperament in Wagners H. W. B., Bd. IV.
Hartenstein. Die Probleme und Grundlagen der allgemeinen Metaphysik. Leipzig 1836.
— Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.
— De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda. Leipzig 1840.
— Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibnizens Kritik derselben. Leipzig 1861.
— De materiae apud Leibn. notione et ad monades relatione. Lipsia 1842.
Hartley. Observations on Man. London 1749.
Hartmann, E. v. Philosophie des Unbewussten. Berlin 1869.
Hartmann, Ph. K. Der Geist des Menschen in seinem Verhalten zum physischen Leben. 2. Aufl. Wien 1832.
Hartmann, B. Zur Analyse des kindlichen Gedankenkreises etc.; 1. und 2. Bericht über die Bürgerschulen in Annaberg i. S., 1881 und 1882.
Hartung. In „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik“, Bd. VIII.
Hauffe. Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes. Leipzig 1882.
Hausmann. Die biblische Lehre vom Menschen. 1848.
Hecker. Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. Berlin 1873.
Hegel. Werke, vollständige Ausgabe, herausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832—41. 18 Bde.
— Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, herausg. von Boumann. 3 Tle. Berlin 1845.
Heidenhain. Der sogen. tierische Magnetismus. Physiologische Beobachtungen. Leipzig 1880.
Heinecke. In „Pädagogische Studien“, herausg. von Rein, 1883.
Heinroth. System der psychisch-gerichtlichen Medizin. Leipzig 1825.
— Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens. 2 Teile. Leipzig 1818.
— Psychologie als Selbsterkenntnislehre. Leipzig 1827.
Hellwig. Die vier Temperamente bei Kindern. 1888.
Helm. Grundzüge der empirischen Psychologie und Logik. Bamberg 1882.
Helmholtz, v. Die Lehre von den Tonempfindungen. Braunschweig 1863. 4. Aufl. 1877.
— Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig 1867. 2. Aufl. 1890 f.
Wissenschaftliche Abhandlungen. Leipzig 1883. Bd. II.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, III u. VII.
Helmholtz und **Baxt.** Monatsberichte der Berliner Akademie (Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse), März 1870.
Henle. Handbuch der systematischen Anatomie des Menschen. Braunschweig 1871.
— Anthropologische Vorträge. Braunschweig 1876.
Hennig. Ästhetische Bildung. Leipzig 1878.
Hensen. Über das Gedächtnis. Kiel 1877.
Herbart. Psychologie als Wissenschaft. Königsberg 1824.
— Lehrbuch zur Psychologie. 2. Aufl. Königsberg 1834.

Herbart. Zur Lehre von der Freiheit des Willens. Göttingen 1836.
— Kleinere philosophische Schriften, herausg. von Hartenstein. 3 Bde. Leipzig 1842.
— Sämtliche Werke, herausg. von Hartenstein. Leipzig 1850—52. Zweite Ausgabe. Hamburg und Leipzig 1893.
— Sämtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausg. von Kehrbach. Langensalza.

Hering. Beiträge zur Physiologie. Leipzig 1861—63.
— Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie. Ein Vortrag. Wien 1870.
— Über Fechners psychophysisches Gesetz. Wien 1875.
— Gräfes Archiv, Bd. XXXV u. XXXVI.

Hermann, L. Grundriss der Physiologie des Menschen. 1872.

Hermann, C. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhange mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie. Leipzig 1875.

Hess. Abriss der empirischen Psychologie. Gütersloh 1881.

Hess, C. Gräfes Archiv, Bd. XXXV u. XXXVI.

Hesse. Der Schreibunterricht, ein Versuch, die Methode dieses Unterrichtsgegenstandes auf Psychologie zu basieren. Schweidnitz 1860.

Heubel, E. Archiv für die gesamte Physiologie, herausg. von E. Pflüger, Bd. 14.

Heyfelder. Die Kindheit des Menschen. Erlangen 1858.

Hillebrand. Anthropologie als Wissenschaft. 3 Bde. Mainz 1822—23.

Hillebrand, F. Das Verhältnis von Accommodation und Konvergenz zur Tiefenlokalisation. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. VII.

Hippel, v. Gräfes Archiv, Bd. XXVI u. XXVII.

Hirn. La vie future et la science moderne, 1881.

Hissmann. Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. Göttingen 1777.

Hitschmann. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. V.

Hitzig, E. Ziele und Zweck der Psychiatrie. Zürich 1876.

Hobbes. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Amstel. 1668.

Hocheisen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. V.

Höffding, H. Psykologie i Omrids paa Grundlage af Erfaring. Kopenhagen 1882. Deutsch von Bendixen. Leipzig 1887.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII u. XIV.

Hökel. Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld, Bd. 23.

Höpfner, L. Über die geistige Ermüdung von Schulkindern. Inaugural-Dissertation. Hamburg und Leipzig 1893.

Höring. Versuche über das Unterscheidungsvermögen des Hörsinnes für Zeitgrössen. Tübingen 1864.

Hoffbauer. Die Psychologie in ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege. 2. Aufl. Halle 1823.

Hohnbaum. Psychische Gesundheit und Irrsein in ihren Übergängen. Berlin 1845.

Holbach. Système de la nature. Amsterdam 1770.

Holgren. Jahrbuch der Naturwissenschaften von Wildermann, 1890.

Hollenberg, A. Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld, Bd. 21.

Hollenberg, W. Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik für höhere Schulen. Elberfeld 1881.

Hoppe, J. Das Gewissen. Regensburg 1875.

Hoppe, J. Was ist der menschliche Geist? Würzburg 1877.
— Die Zurechnungsfähigkeit. Würzburg 1877.
— Die Scheinbewegungen. Würzburg 1879.
— Das Auswendiglernen und Auswendighersagen in physio-psychologischer, pädagogischer und sprachlicher Hinsicht, mit Berücksichtigung der Taubstummen. Leipzig 1883.
Hoppe, Julius. Studie zur Erklärung gewisser Scheinbewegungen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. VII, S. 29.
Horn. Über den Geschmackssinn des Menschen. Heidelberg 1825.
Horn. Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld, Bd. 18.
Horwicz. Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre. Erster Teil: Halle 1872. Zweiter Teil, erste Hälfte: Halle 1875; zweite Hälfte: Magdeburg 1878.
Hostinsky. Die Lehre von den musikalischen Klängen. Prag 1879.
Hove. Tenth. annal report of the trustes of the Perkins institution. Boston 1842.
Huber. Über die Willensfreiheit. München 1858.
— Die Idee der Unsterblichkeit. München 1865.
— Das Gedächtnis. München 1878.
Hume. The philosophical Works. 4 vol. Edinburg 1826.
Huyssen. Zur idealen Seite der Pädagogik. Barmen 1878.
— Fünf Kapitel zur idealen Seite der Pädagogik. Barmen 1880.
Ideler. Anthropologie für Ärzte. Berlin und Landsberg 1827.
Isenkrahe, Th. Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnistheoretische Studie zur Begründung des letzteren. Leipzig 1883.
Israel, A. Herbarts Ansicht über Seelenvermögen im Verhältnis zu seiner Pädagogik, in „Evangelisches Schulblatt“, von Dörpfeld, Bd. 18.
de Jaager. De physiologische Tijd bij psyschische Prozessen. Utrecht 1865.
Jachmann. Immanuel Kant. Königsberg 1804.
Jacobi, F. H. Sämtliche Werke. Leipzig 1812—25. 7 Bde.
Jacobi, M. Naturleben und Geistesleben. Leipzig 1851.
Jahn, M. Zeitverhältnisse des Vorstellens. Ein Beitrag zur psychologischen Pädagogik. Leipzig 1881.
— Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Leipzig 1883.
Jakob. Grundriss der empirischen Psychologie. Leipzig 1814.
James, W. The principles of psychology. London and New-York.
Janet. Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland. Übersetzt von Freiherr v. Reichlin-Meldegg. Paris und Leipzig 1866.
Jerusalem. Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Wien 1890.
Jessen. Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie. Berlin 1855.
— Physiologie des Denkens. Hannover 1872.
— Über Zurechnungsfähigkeit. Kiel 1870.
Johnson, Ed. Condillacs Abhandlung über die Empfindungen. Aus dem Französischen übersetzt. Berlin 1870.
Jordan. Anatomy and Physiology in Charanter. An Inquiry into the Anatomical conformation and the Physiology of some of its Varieties. London 1890.
Jungmann. Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. Innsbruck 1869.
Just, K. Pädagogische Studien, herausg. von Rein. 1880. Heft 4.
Kaiser. Macbeth und Lady Macbeth. Psychologischer Essay. Basel 1875.

Kant. Sämtliche Werke. Herausg. von Rosenkranz und Schubert. Leipzig 1838 bis 1840. 12 Bde.
Keferstein. Frauenberuf und Frauenbildung. Cöthen 1879.
Kehr. Pädagogische Blätter, 1879.
Keller, J. Der Ursprung der Vernunft. Eine kritische Studie über L. Geigers Theorie von der Entstehung des Menschengeschlechtes. Heidelberg 1874.
Kern. Grundriss der Pädagogik. Berlin 1873.
Kerner, J. Die Seherin von Prevorst. 5. Aufl. Stuttgart 1877.
Kerr. British Medicin Journal, 1890. No. 1550.
Kessler. Über die Natur der Sinne. Jena und Leipzig 1805.
Key. Schulhygienische Untersuchungen, in deutscher Bearbeitung herausg. von Burgerstein. Hamburg 1889.
Kingburg. British Medicin Journal, 1890. No. 1529.
Kipping. In „Pädagogische Abhandlungen", herausg. von Strümpell, 1877.
Kirchner, F. Katechismus der Psychologie. Leipzig 1883.
Kirkpater. American Journal of Psychology, III (1890).
Kirn. Die periodischen Psychosen. Stuttgart 1878.
— Geistesstörung und Verbrechen. Heidelberg 1892.
Kirschmann. Die Parallaxe des indirekten Sehens etc. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. IX.
Klaiber. Das Märchen und die kindliche Phantasie. Stuttgart 1866.
Klein, G. M. Anschauungs- und Denklehre. 2. Aufl. Bamberg 1824.
Klenke. System der organischen Psychologie. Leipzig 1842.
Klinke, O. Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie, Bd. 48.
Klotz. Handwörterbuch der lateinischen Sprache. Braunschweig 1857.
Knie. Erinnerungen einer Blindgeborenen etc. In das Deutsche übertragen. Breslau 1852.
Knop, J. A. Die Paradoxie des Willens oder das freiwillige Handeln bei innerem Widerstreben. Vom Standpunkte der forensisch-medizinischen Praxis. Leipzig 1863.
Koch, J. L. A. Vom Bewusstsein in Zuständen sogenannter Bewusstlosigkeit. Stuttgart 1877.
— Psychiatrische Winke für Laien. Stuttgart 1880.
— Spezielle Diagnostik der Psychosen. Ravensburg 1890.
— Die psychopathischen Minderwertigkeiten. Ravensburg 1891—93.
Köhler. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. III.
König, A. Gräfes Archiv, Bd. XXX.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III u. V.
Kohlhase. Fr. Bericht über die Verhandlungen des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik Magdeburg-Anhalt am 15. September 1894. Langensalza 1894.
Kollert. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I.
Kothe, H. Lehrbuch der Mnemonik. Hamburg 1852.
Kräpelin. Kompendium der Psychiatrie. Leipzig 1883.
— Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I.
Krafft-Ebing, v. Die Sinnesdelirien. Erlangen 1864.
— Die Melancholie. Erlangen 1874.
— Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage. Stuttgart 1883. 5. Aufl. 1893.
— Die zweifelhaften Geisteszustände vor dem Kriminalrichter. Erlangen 1873.
— Lehrbuch der gerichtlichen Psychopathologie. Stuttgart 1881.

Krafft-Ebing, v. Die Grundzüge der Kriminalpsychologie. Stuttgart 1882.
— Hypnotische Experimente. Stuttgart 1893.
Kramár. Das Problem der Materie. Olmütz 1871.
Krause, K. G. F. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829.
— Vorlesungen über die psychische Anthropologie. (Handschriftl. Nachlass I, 1.) Göttingen 1836.
Krause, Albrecht. Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargelegt als die formale Logik des reinen Gefühls. Lahr 1876.
— Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft. Lahr 1883.
Krauss. Die Psychologie des Verbrechens. 1884.
Kries, v. Die Gesichtsempfindungen und ihre Analyse. Leipzig 1882.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 6.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I.
Kries, v. und Auerbach. Archiv, herausg. von Du Bois-Reymond, 1877.
Kröner. Das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte des Geistes. Breslau 1887.
Kroman. Kurzgefasste Logik und Psychologie. Deutsch von Bendixen. Leipzig 1890.
Krug. Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle. Königsberg 1823.
Kuelpe. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. V.
— Grundriss der Psychologie auf experiment. Grundlage dargestellt. Leipzig 1894.
Kurella. Cesare Lombroso und die Naturgeschichte des Verbrechens. Hamburg 1892.
— Naturgeschichte des Verbrechens. Grundzüge der kriminellen Anthropologie und Kriminalpsychologie. Stuttgart 1893.
Kussmaul. Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. Leipzig und Heidelberg 1859.
— Störungen der Sprache. Leipzig 1877.
Labriola, A. Della Libertà morale. Napoli 1873.
— Morale e Religione. Napoli 1873.
— Dell' insegnamento della storià. Roma 1876.
— Dell Concetto della Libertà. Studio psycologico in Archivio statistico. Roma 1878.
Ladd-Franklin. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. IV.
Laehr. Die Angst. Sammlung klinischer Vorträge (Berliner Klinik, Heft 58).
Lamettrie. L'homme machine. 1748.
Landsberg. Natur und Gemüt. Hannover 1862.
Lange, A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn 1866.
— Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Duisburg 1865.
Lange, K. Über Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. 3. Aufl. Plauen 1889.
Lange, L. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. IV.
Lange, C. Über Gemütsbewegungen. Deutsch von Kurella. Leipzig 1887.
Langer. Die Grundlagen der Psychophysik. Jena 1876.
— Psychophysische Streitfragen. Ohrdruf 1893.
Lassen. Indische Altertumskunde. Bonn 1847.
Lazarus. Das Leben der Seele. 2 Bände. Berlin 1857. 3. Aufl. 1883.
— Ideale Fragen in Reden und Vorträgen. Berlin 1878.
Le Conte. Internationale wissenschaftliche Bibliothek, 55. Bd. Leipzig 1883.

Lederer. Die Methodik der Gewöhnung, gegründet auf die Gesetze der Menschenkunde und Sittenlehre. Wien 1879.
Lefèvre. Rev. Mens. de l'École d'Anthropologie de Paris, I, 1891.
Lehmann, A. Die Hypnose und die damit verwandten Zustände. Leipzig 1890.
Lehmann, Alfred. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. V.
— Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühllebens. Eine experimentelle und analytische Untersuchung. Deutsch von Bendixen. Leipzig 1892.
Leibnitii Opera philosophica, quae exstant, omnia, ed. Erdmann. 2 vol. Berolina 1840.
Leidesdorf. Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. Erlangen 1865.
Leipold. In „Pädagogische Abhandlungen", herausg. von Strümpell, 1874.
Lelut. Physiologie de la pensée. 2. ed. II vol. Paris 1862.
Leppmann. Die Sachverständigenthätigkeit bei Seelenstörungen. Berlin 1890.
Leubuscher. Grundzüge zur Pathologie der psychischen Krankheiten. Berlin 1848.
Lewisch. Psychologie. Regensburg 1865.
Lewes. Psychology of common life. London 1860.
Lichtenfels. Lehrbuch der Psychologie. Wien 1843.
— Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik. Wien 1845.
Lichtheim. Deutsches Archiv für klinische Medizin, 1875.
Liébault. Le sommeil provoqué et les états analogues. Paris 1890.
Liebmann. Über den objektiven Anblick. Stuttgart 1869.
— Analysis der Wirklichkeit. 1880.
— Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Stuttgart 1866.
Liman. Zweifelhafte Geisteszustände vor Gericht. Berlin 1869.
Lindemann. Die Lehre vom Menschen oder Anthropologie. Zürich 1844.
Lindner, G. Lehrbuch der empirischen Psychologie. 2. Aufl. Wien 1668. 7. Aufl. 1883.
— Das Problem des Glückes. Wien 1868.
— Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. Wien 1871.
— Encyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde. Wien 1884.
— Kosmos, Bd. XI.
Lipps, Th. Grundthatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III.
Locke. The Works. 6. ed. 3 vol. London 1759.
Lombroso. Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung. Deutsch von Fränkel. Hamburg 1887.
Lombroso und **Ferrero.** Das Weib als Verbrecherin und Prostituierte. Übersetzt von H. Kurella. Hamburg 1894.
Lott, F. Herbarti de animi immortalitate doctrina. Dissertation. Göttingen 1842.
Lotze. Medizinische Psychologie. Leipzig 1852.
— Mikrokosmus. 3 Bände. Leipzig 1856—64. 2. Aufl. 1869.
— Artikel Seele und Seelenleben in Wagners H. W. B., Bd. III.
— Über die Bedeutung der Kunstschönheit. Göttingen 1847.
Lubbock, J. Ameisen, Bienen und Wespen. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1883.
Ludwig. Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Leipzig 1858.
Luys. The latest discoveries in hypnotism, Fortnightly Review, Juni 1890.
Lyall. The intellect, the emotions and the moral nature. Edinburg 1850.
Maass. Versuch über die Einbildungskraft. Halle 1797.
— Versuch über die Gefühle, besonders die Affekte. 2 Teile. Halle 1811.
— Über die Leidenschaften. 2 Teile. Halle 1805—7.

Mach. Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen. Leipzig 1875.
— Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Bd. 47 und 51.
— Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena 1886.
Macpherson. Journal of ment science, Bd. 37, No. 157.
Maennel, Br. Über Abstraktion. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. Gütersloh 1890.
Magnan. Über die Geistesstörungen der Entarteten. Deutsch von Möbius. Leipzig 1892.
Malebranche. De la recherche de la vérité. 4 vol. Paris 1712.
Martius, G. Die Ziele und Ergebnisse der experimentellen Psychologie. Bonn 1888.
— Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. VI.
Marty. Über den Ursprung der Sprache. Würzburg 1876.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII.
Mauchart. Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie. 6 Bände. Nürnberg 1792—1801.
Maudsley. Die Physiologie und Pathologie der Seele. Deutsch von Böhm. Würzburg 1870.
— Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken, herausg. von J. Rosenthal. Leipzig 1875.
Mauthner. Wiener medizinische Wochenschrift, 1890, No. 23—28.
Mayer, A. Zur Seelenfrage. Mainz 1866.
Mayer, B. A. Die Sinnestäuschungen, Hallucinationen und Illusionen. Wien 1869.
Mehring. Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbsterkenntnis oder die Seelenlehre. 3 Teile. Stuttgart 1857.
Meier, G. F. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere. Halle 1750.
Meier, H. Programm des Gymnasiums zu Schleiz, 1879/80.
Meinong. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XIII.
Meissner. Beiträge zur Physiologie des Sehorgans. Leipzig 1854.
Melanchthon. Liber de anima. Vitembergensis 1540.
Mendel. Zurechnungsfähigkeit: Eulenburgs Realencyklopädie der gesamten Heilkunde. Wien und Leipzig 1890.
— Der Hypnotismus: Sammlung gemeinverständlich-wissenschaftlicher Vorträge von Virchow und Wattenbach, 1890.
— Berliner klinische Wochenschrift, 1890, No. 26.
Menge, R. Gymnasium und Kunst. Ein Versuch, die ästhetische Erziehung zu fördern. Wien 1877.
Merkel, J. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. II.
Meyer, Br. Aus der ästhetischen Pädagogik. Sechs Vorträge. Berlin 1873.
Meyer, H. Untersuchungen über die Physiologie der Nervenfaser. Tübingen 1843.
— Die Phrenologie vom wissenschaftl. Standpunkte aus beleuchtet. Tübingen 1844.
— Über Sinnestäuschungen. Berlin 1866.
Meyer, J. B. Philosophische Zeitfragen. 2. Aufl. Bonn 1875.
— Die Idee der Seelenwanderung. Hamburg 1861.
— Kants Psychologie. Berlin 1870.
Meyer-Ahrens. Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, 1857.
Meynert. Über Fortschritte im Verständnisse der krankhaften psychischen Gehirnzustände. Wien 1878.
— Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns. Wien 1892.

Mich, J. Grundriss der Seelenlehre. Wien 1875.
Michelet. Anthropologie und Psychologie. Berlin 1840.
Mill, J. St. Die induktive Logik. Bearbeitet von Schiel. Braunschweig 1849.
— August Comte und der Positivismus, übersetzt von Gomperz. Leipzig 1874.
Miquél. Beiträge zu einer pädagogisch-psychologischen Lehre vom Gedächtnis. Hannover 1850.
— Diesterwegs Rheinische Blätter, Bd. 46.
— Pädagogische Blätter von H. Kern. Coburg 1854.
Misteli, F. Zeitschrift für Völkerspychologie und Sprachwissenschaft von Lazarus und Steinthal, Bd. 12.
Mohr, J. Grundlage der empirischen Psychologie. Leipzig 1882.
Moldenhauer. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I.
Moleschott. Kreislauf des Lebens. 4. Aufl. Mainz 1863.
Moll, A. Der Hypnotismus. Berlin 1889.
Monod. Das Weib. Aus dem Französischen von F. Seinecke. Bielefeld 1869.
Monro. Remarks on insanity. London 1851.
Moreau. Der Irsinn im Kindesalter. Deutsch von Galatti. Stuttgart 1889.
Morell. Elements of psychology. 2 vol. London 1853.
Morgott. Geist und Natur im Menschen. Die Lehre des h. Thomas über die Grundfragen der Psychologie. Eichstätt 1860.
— Die Theorie der Gefühle im Systeme des h. Thomas (s. l. et a.).
Morison. Outlines of lectures on the nature and treatment of insanity. London 1848.
Moritz. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. 4 Bände. Berlin 1783—86.
Morrison, W. D. Mind 1892.
Morselli, E. Il Magnetisme animale. Torino 1886.
Mosso. Die Furcht. Aus dem Italienischen von Finger. Leipzig 1889.
— Die Ermüdung. Aus dem Italienischen von Glinzer. Leipzig 1892.
Motz. Über die Empfindung der Naturschönheit bei den Alten. Leipzig 1865.
Müller, E. Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. 2 Bde. Breslau 1834.
Müller, F. A. Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Bedeutung der Weber'schen Versuche. Marburg 1882.
Müller, G. E. Zur Grundlegung der Psychophysik. Kritische Beiträge. Berlin 1878.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. IV.
Müller, J. Handbuch der Physiologie des Menschen. Coblenz 1825. 4. Aufl. 1844.
Müller, J. J. Über eine neue Ableitung des Hauptgesetzes der Psychophysik. Leipzig 1870.
— Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit. Leipzig 1873.
— Berichte der Königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenchaften. 1871.
Münsterberg. Die Willenshandlung. 1888.
— Beiträge zur experimentellen Psychologie. Freiburg i. Br. 1890 f.
— Über Aufgaben und Methoden der Psychologie. Lerpzig 1891.
Munck, H. Über die Funktionen der Grosshirnrinde. 2. Aufl. Berlin 1890.
Mussmann. Lehrbuch der Seelenwissenschaft. Berlin 1827.
Näcke. Verbrechen und Wahnsinn beim Weibe, mit Ausblicken auf die Kriminal-Anthropologie. Wien und Leipzig 1894.
Nägelsbach. Die Homerische Theologie. Nürnberg 1840.
Nagel. Das Sehen mit zwei Augen und die Lehre von den identischen Netzhautstellen. Leipzig und Heidelberg 1861.
— Der Farbensinn. Berlin 1869. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge II, 73.)

Nahlowsky. Das Gefühlsleben. Leipzig 1862. 2. Aufl. 1884.
— Allgemeine praktische Philosophie. Leipzig 1871.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. III.
Nasse. Die Unterscheidung und Verhütung der Gemütskrankheiten. Cöln 1844.
Nathan. Philosophische Monatshefte von Schaarschmidt, Bd. XX.
Necker de Saussure, Frau. Die Erziehung des weiblichen Geschlechts, übersetzt von Jacobi. Leipzig 1877.
Nemesios. De natura hominis graece et latine, ed. Matthaei. Halle 1802.
Neubig. Die Gefühlslehre. Bayreuth 1829.
Neumann. Lehrbuch der Psychiatrie. Erlangen 1859.
— Katechismus der gerichtlicheu Psychiatrie in Fragen und Antworten. Breslau 1884.
Nichols. American Journal of Psychology, Bd. III u. IV.
Nieden. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Bd. XIV.
Noack. Psyche, populär-wissenschaftliche Zeitschrift für die Kenntnis des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. 1.—5. Bd. Leipzig 1858—63.
Noiré. Der Ursprung der Sprache. Mainz 1877.
Nüsslein. Grundriss der allgemeinen Psychologie. Mainz 1821.
Nussbaumer. Wiener medizinische Wochenschrift, 1873, No. 1—3.
Obersteiner. Archiv, herausg. von Virchow, Bd. 59.
Ochorowicz. Bedingungen des Bewusstwerdens. Eine physiologisch-psychische Studie. Leipzig 1874.
Oehlwein. Die natürliche Zeichensprache der Taubstummen in ihrer psychologischen Bedeutung. Weimar 1867.
Oehrwall. Skandin. Archiv für Physiologie, Bd. II. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I.
Oerstedt. Der Geist in der Natur, übersetzt von Kannegiesser. Leipzig 1850.
— Naturlehre des Schönen, übersetzt von Zeise. Hamburg 1845.
Olawsky. Die Vorstellungen im Geiste des Menschen. Berlin 1868.
Oken. Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena 1831.
Oppel. Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie, Bd. 99.
Ostermann. Grundlehren der pädagogischen Psychologie. Oldenburg 1880.
Panum. Über das Sehen mit zwei Augen. Kiel 1858.
Payne, G. Elements of mental and moral science. 4. ed. London 1856.
Pelman. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II, III, V u. VII.
Peretti. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III.
Perez. Le trois premières années de l'enfant. Paris 1888.
Perty. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. Leipzig und Heidelberg 1861.
— Anthropologische Vorträge. 1863.
— Über das Seelenleben der Tiere. 1876.
Pflüger. Die sensoriellen Funktionen des Rückenmarks der Wirbeltiere. Berlin 1853.
— Archiv für die gesamte Physiologie, Bd. 10.
Philippi. In Schaarschmidts „Philosophische Monatshefte“, Bd. 19.
Philippson. Ὕλη ἀνθρωπίνη. Berlin 1831.
Pick. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III.
Piderit. Gehirn und Geist. Entwurf einer physiologischen Psychologie. Heidelberg 1862.

Piderit. Wissenschaftliches System der Mimik und Physiognomik. Detmold 1867.
Pilzecker. Die Lehre von der sinnlichen Aufmerksamkeit. Göttingen 1889.
Plateau. Poggendorffs Annalen der Physik und Chemie, Bd. 80.
Platonis Opera omnia, ed. Hermannus. Lipsia 1853.
Plattner. Neue Anthropologie. Leipzig 1790.
— Philosophische Aphorismen. Neue Auflage. 2 Bände. Leipzig 1793.
— Quæstiones medicinae forensis, ed. Chovlant. Lipsia 1824.
Plotini Enneades acced. Porphyrii Institutiones et Prisciani Solutiones, ed. Dübner. Paris 1855.
Plutarchii. Opera omnia. Paris 1841.
Pokorny. Zur Geschichte der Lehre von dem Gefühle. Iglau 1863.
— Hauptpunkte der Lehre von dem Gefühle bei Herbart. Iglau 1867.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VIII.
Porphyrius, s. Plotin.
Pott. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. I.
Preiss. Die Analyse der Gefühle und deren Begriffsbestimmung. Görz 1854.
— Analyse der Begehrungen. Görz 1859.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XX.
Preyer. Die fünf Sinne des Menschen. Leipzig 1870.
— Über die Grenzen des Empfindungsvermögens und des Willens. Bonn 1868.
— Über die Grenzen der Tonwahrnehmung. Jena 1876.
— Über die Ursache des Schlafes. Stuttgart 1878.
— Die Entdeckung des Hypnotismus. Berlin 1881.
— Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwickelung des Menschen in den ersten Lebensjahren. Leipzig 1882, 3. Aufl. 1890.
— Der Hypnotismus. Wien und Leipzig 1890.
— Wissenschaftliche Briefe von Preyer und Fechner. Hamburg 1891.
— Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie, Bd. 40.
Priestley. Disquisitions of matter and spirit. 2. ed. Birmingham 1782.
— The doctrine of philosophical necessity illustrated. London 1777. (Birmingham 1782.)
Priscian, s. Plotin.
Purkinje. Beobachtungen und Versuche zur Physiologie der Sinne. Prag 1823.
— Artikel Schlaf in Wagners H. W. B., Bd. III.
Rade, O. Psychologische Grundzüge des Unterrichts in der Muttersprache. Zschopau 1880.
Radestock. Schlaf und Traum. Leipzig 1879.
— Die Gewöhnung und ihre Wichtigkeit für die Erziehung. Berlin 1882.
Raehlmann. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II.
Raehlmann und **Witkowski.** Archiv für Anatomie und Physiologie, herausg. von Du Bois-Reymond. 1877.
Reeb. Thesaurus philosophiae. Brixen 1871.
Rehmke, J. Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. Hamburg 1894.
Reich, Ed. Studien über die Frauen. Jena 1875.
Reichardt. Die Bildung des Willens. Berlin 1885.
Reichlin-Meldegg. Psychologie des Menschen. 2 Teile. Heidelberg 1837—38.
Reid. An Inquiry into the human mind. 6. ed. Glasgow 1804.
Reil. Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geisteszerrüttungen. 2. Aufl. Halle 1818.

Reil, Th. In „Pädagogische Abhandlungen“, von Strümpel, 1874.
Reimarus. Die Kunsttriebe der Tiere. 3. Aufl. Hamburg 1773.
Rein. Herbarts Regierung, Unterricht und Zucht. 3. Aufl. Wien 1881.
Rein, Pickel und **Scheller.** Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbart'schen Grundsätzen. Dresden 1878 ff.
Reinhold, E. Lehrbuch der philosophisch-propädeutischen Psychologie und der formalen Logik. Jena 1839.
Reinhold, K. L. Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1789.
Ressl. Bedeutung der Reihenreproduktion für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urteile. Wien 1857.
— Zur Psychologie der subjektiven Überzeugung. Czernowitz 1868.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VI u. XX.
Ribot. La psychologie anglaise contemporaine. Paris 1870.
— La psychologie allemande contemporaine. Paris 1879.
— Die Erblichkeit. Eine psychologische Untersuchung ihrer Erscheinungen, Gesetze, Ursachen und Folgen. Deutsch von Hotzen. Leipzig 1876.
— Das Gedächtnis und seine Störungen. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1882.
— Der Wille, pathologisch-psychologische Studien. Übersetzt von Th. Pabst. Berlin 1893.
Richet. Revue philosophique. März 1883.
Richter, A. Die Psychologie des Plotin. Halle 1867.
Richter, H. Über das Gefühlsvermögen. Leipzig 1824.
(**Richter, K.**). Leipziger Blätter für Pädagogik, 5. Bd., 1871.
Rieger. Der Hypnotismus. Psychiatrische Beiträge zur Kenntnis der sogenannten hypnotischen Zustände. Jena 1884.
Riemann, H. Über das musikalische Hören. Göttingen 1874.
Riemann. Über die Unsterblichkeit der Seele. Magdeburg 1891.
Rinne. Materialismus und ethisches Bedürfnis. Braunschweig 1868.
Röse. Die Psychologie als Einleitung in die Individualitäts-Philosophie. Göttingen 1856.
Roller, Ch. Zeitschrift für Psychiatrie etc. Bd. 34 u. 36.
Romanes. The Monist II, No. 1.
Rose, E. Über die Hallucinationen im Santonrausch. Berlin 1875.
Rosenbaum. Eine neue Theorie des Schlafes. Dissertation. 1892.
Rosenkranz. Psychologie. Königsberg 1842.
Rothenbücher. Das System der Pythagoräer nach den Angaben des Aristoteles. Berlin 1867.
Rubinstein, S. Psychologisch-ästhetische Essays. Heidelberg 1878. Zweite Folge, Heidelberg 1884.
Ruete. Über die Existenz der Seele. Leipzig 1863.
Rümelin. Reden und Aufsätze. Tübingen 1881.
Rumpf und **Schwaner.** Die Prüfung der Hautsensibilität bei Gesunden und Kranken. Marburg 1890.
Salat. Grundlinien der psychischen Anthropologie. München 1827.
Sallwürk. E. v. Lockes Gedanken über Erziehung. Langensalza 1883.
Sauppe. In „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik“, Bd. VIII.
Scaligeri Exercitationum exoticarum lib. XV. Francofortia 1612.
Schaarschmidt. Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus. Bonn 1864.

Schaarschmidt. Philosophische Monatshefte, Bd. XIX und XX.
Schäfer. Verschiedenheit des Unterrichts in Knaben- und Mädchenschulen. Frankfurt 1876.
Schäfer, K. L. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. I.
Schaller. Das Seelenleben des Menschen. Weimar 1860.
Scheffler. Physiologische Optik. 2 Teile. Braunschweig 1861 und 1865.
Scheibert. Über Individualität in „Pädagogische Revue", Bd. 25, 34 und 36.
Scheidemacher. Das Seelenleben und die Gehirnthätigkeit. 1876.
Scheidler. Handbuch der Psychologie. 2. Aufl. Darmstadt 1833.
Scheitlin. Versuch einer vollständigen Tierseelenkunde. 2 Bände. Stuttgart und Tübingen 1840.
Schelling. Sämtliche Werke. Stuttgart 1856. I. Abteilung 10 Bände; II. Abteilung 4 Bände.
Scherner. Das Leben des Traumes. Berlin 1861.
Scheurmann. Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld, Bd. XX.
Scheve. Vergleichende Psychologie. Heidelberg 1845.
— Über die Einheit der Seele. Heidelberg 1849.
— Phrenologische Bilder. Leipzig 1852.
Schiel. Die Methode der induktiven Forschung nach J. St. Mill. Braunschweig 1865.
Schiller, H. Handbuch der Pädagogik für höhere Lehranstalten. Leipzig 1886.
Schilling, G. Lehrbuch der Psychologie. Leipzig 1851.
— Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes. Leipzig 1863.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. III und V.
Schilling, J. A. Psychiatrische Briefe. Augsburg 1866.
— Verbrechen und Seelenstörungen vor Gericht. Augsburg 1866.
Schleiden. Zur Theorie des Erkennens durch den Gesichtssinn. Leipzig 1861.
Schleiermacher. Psychologie. Herausg. von George. (Sämtliche Werke. 3. Abteilung. 6. Band.)
Schmalz. Über die Taubstummen und ihre Bildung. Dresden und Leipzig 1848.
Schmick. Die Unsterblichkeit der Seele. 1890.
Schmid, G. Bühlmanns Praxis der schweizerischen Volks- und Mittelschule, Bd. 4.
Schmid, E. G. Erh. Empirische Psychologie. Jena 1791.
Schmidkunz. Psychologie der Suggestion. Stuttgart 1892.
Schmidt, Ed. Erster Versuch einer Theorie des Gefühls. (Ideen zu einer erneuerten Kritik der Vernunft. 1. Teil.) Berlin 1831.
— Über das Mitgefühl. Rostock 1837.
Schmidt, E. v. Begriff und Sitz der Seele. Heidelberg 1887.
Schmucker, S. S. Psychologie or Elements of a New System of ment. phil. New-York 1844.
Schneider, H. Die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen. Leipzig 1880.
— Der tierische Wille. Leipzig.
Schnitzer. Die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit. Berlin 1849.
Schoel, A. Johann Friedrich Herbarts Religionsphilosophie. Dresden 1884.
Scholten. Der freie Wille. Eine kritische Untersuchung. Deutsche Ausgabe von Manchot. München 1874.
Scholz. Die Diätetik des Geistes. 2. Aufl. Leipzig 1891.
Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1859.
— Parerga und Paralipomena. 2. Aufl. 2 Bände. Berlin 1862.

Schopenhauer. Über das Sehen und die Farben. 2. Aufl. Leipzig 1854.
Schröder van der Kolk. Seele und Leib. Braunschweig 1868.
— Pathologie und Therapie der Geisteskrankheiten. Braunschweig 1863.
Schubert, G. H. Geschichte der Seele. 4. Aufl. 2 Bde. Stuttgart und Tübingen 1847.
— Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele. Stuttgart und Tübingen 1845.
— Symbolik des Traumes. 3. Aufl. Leipzig 1840.
— Altes und Neues aus dem Gebiete der inneren Seelenkunde. 2. Auflage. Leipzig 1825.
Schücking, L. Geneanomische Briefe. Frankfurt 1855.
Schütz. Der sogen.Verstand der Tiere oder der animalische Instinkt. Paderborn 1880.
Schuhmann, G. Kleinere Schriften etc. Hannover 1878.
Schumann, F. Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Bd.I, II u.IV.
Schultze, F. Die Sprache des Kindes. Leipzig 1880.
Schulze. Psychologische Anthropologie. 2. Aufl. Göttingen 1819.
Schuppe. Das menschliche Denken. Berlin 1870.
Schuster, P. Giebt es unbewusste und vererbte Vorstellungen? Leipzig 1879.
Schwartzer. Die Bewusstlosigkeitszustände als Strafausschliessungsgründe. Tübingen 1878.
Schwarz, O. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III.
Schwarz, H. Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beiträge zur Erkenntnistheorie und der empirischen Psychologie. Leipzig 1892.
Secretan. Du sentiment de la nature dans l'antiquité romaine. Lausanne 1866.
Séguin. Traitement moral, hygiène et education des idiots et des autres enfants arrières. Paris 1846.
Sicard. Contribution a l'Etude de l'hypnotisme et de la suggestion. Thèse de Montpellier. 1886.
Siebeck, H. Quaestiones duae de philosophia Graecorum. Halis 1872.
— Das Wesen der ästhetischen Anschauung. Berlin 1875.
— Geschichte der Psychologie. Gotha 1880 und 1884.
— In „Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge“ von Virchow und Holtzendorff. Berlin 1877.
Siegert. Das Problem der Kinderselbstmorde. Leipzig 1893.
Sigismund, B. Kind und Welt. Braunschweig 1856.
Sigwart. Der Begriff des Willens und sein Verhältnis zur Ursache. Tübingen 1878.
Silesius (Badenfeld). Anfangsgründe der Psychologie. Wien 1848.
Smiles. Der Charakter. Deutsch von Fr. Steger. Leipzig 1876.
Smith, A. Theorie der sittlichen Gefühle, übersetzt von Kosegarten. Leipzig 1791.
Snell. Die Streitfrage des Materialismus. 1858.
Sömmering. Über das Organ der Seele. Königsberg 1796.
Sollier. Der Idiot und der Imbicille. Deutsch von P. Brie. Hamburg 1891.
Sommer. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II u. V.
Sommerfeld. Die Psychologie von Aristoteles und Beneke. Glogau 1879.
Spamer. Physiologie der Seele. Stuttgart 1877.
Spencer, H. Principles of psychology. 2 vol. London 1855.
Spielmann. Diagnostik der Geisteskrankheiten. Wien 1854.
Spiess, G. A. Physiologie des Nervensystems. Braunschweig 1844.
Spiess, Ch. H. Biographien der Wahnsinnigen. Leipzig 1795—96.

Spinoza. Opera philosophica omnia, ed. Gfrörer. Stuttgart 1830.

Spitta, H. Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Rücksicht ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. 2. Aufl. Tübingen 1882.

— Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen. Eine forensisch-psychologische Untersuchung. Tübingen 1881.

Splittegarb. Evangelisches Schulblatt von Dörpfeld, 1883.

Splittgerber. Schlaf und Tod. Halle 1866.

Sponholz. Die Kontroverse der Zurechnung. Stralsund 1839.

Spurzheim. Phrenology in connexion with the study of physiognomy. London 1826.

Stadler. Philosophische Monatshefte, Bd. XIV.

Stäudlin. Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822.

Stahl, G. E. Theoria medica vera. Halle 1708.

Stark. König Lear. Eine psychiatrische Shakespearstudie. Stuttgart 1871.

Staude, Richard. Präparationen zu den biblischen Geschichten nach Herbart'schen Grundsätzen. Dresden 1883.

— In „Pädagogische Blätter" von Kehr. 1883.

— In „Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht" von Fr. Mann. 1884.

Staude, Otto. Philosophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I.

Steffens. Anthropologie. 2 Bde. Breslau 1821.

Steinbuch. Beiträge zur Physiologie. 1811.

Steinthal. Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Principien und ihr Verhältnis zu einander. Berlin 1855.

— Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. 2. Ausg. Berlin 1858. 3. Aufl. 1877.

— Abriss der Sprachwissenschaft. 1. Teil. Die Sprache im allgemeinen. (Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft.) Berlin 1871.

— Gesammelte kleinere Schriften. Berlin 1880.

Steinthal und **Lazarus.** Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Berlin 1859 ff.

Stewart Dugalt. Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele, übersetzt von Lange. 2 Teile. Berlin 1794.

— Transaction of the Royal Society of Edinburg. Vol. VII u. VIII.

Steyer, K. Zur Psychogenisis im 3. Bericht des Königl. Seminars zu Löbau, 1881.

Stiedenroth. Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen. 2 Bde. Berlin 1824—25.

Stigler. Die Psychologie des h. Gregor von Nyssa. Regensburg 1857.

Stout. „Mind". Quarterly Review of Psychology and Philosophy. Vol. XIII, XIV u. XVI.

Stoy. Die Psychologie in gedrängter Darstellung. Leipzig 1870.

— Hauspädagogik. Leipzig 1855.

— Encyklopädie, Methodologie und Literatur der Pädagogik. 2. Aufl. Leipzig 1878.

Stricker. Studien über die Sprachvorstellungen. Wien 1880.

— Studien über die Bewegungsvorstellungen. Wien 1882.

Strümpell. Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken. Berlin 1872. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, VI, 143.)

— Über die Träume. Balt. Monatschrift März und April 1868. Riga 1868.

— Die Natur und Entstehung der Träume. Leipzig 1874.

— Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Tiere. 1878.

— Psychologische Pädagogik. Leipzig 1880.

Strümpell. Grundriss der Psychologie. 1884.
— Die Geschichte der griechischen Philosophie. 1. Abteilung. Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. Leipzig 1854.
— Die Vorschule der Ethik. Mitau 1844.
— Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte und Herbart. Braunschweig 1843.
— Erziehungsfragen. Leipzig 1869.
— Die pädagogische Pathologie. 2. Aufl. Leipzig 1892.
Stumpf. Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig 1873.
— Tonpsychologie. Leipzig 1883. 2. Bd. 1890.
— Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. I.
Suabedissen. Die Grundzüge der Lehre vom Menschen. Marburg und Kassel 1829.
— Die innere Wahrnehmung. Berlin 1808.
Sully. Die Illusionen. Eine psychologische Untersuchung. Autorisirte Ausgabe. Leipzig 1884.
— Outlines of Psychology. London 1884.
— Educational Review, New-York. Vol. IV.
Sulzer. Vermischte philosophische Schriften. 2 Bde. Leipzig 1773—85.
Taine. De l'intelligence. Paris 1872.
Tanzi. Rivista di Trenetria XVI. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. II.
Tannery. Revue philosophique, diregée par Ribot, 1884.
Taute. Religionsphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie Herbarts. Elbing 1840.
Teichmüller.. Über die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig 1874.
Tepe. Über die Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens. Bremen 1861.
Tertuliani quae supersunt omnia, ed. Oehler. Lipsia 1853.
Tetens. Versuch über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. 2 Bände. Leipzig 1772.
Theophrast, s. Philippson.
Thilo. Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet. Leipzig 1851.
— Die theologisierende Rechts- und Staatslehre. Leipzig 1861.
— Kurze pragmat. Geschichte der Philosophie. Cöthen 1874. 2. Aufl. 1880.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. V, VI, VII, XII u. XIII.
Thomae Aquinae D. Opera. Venetia 1745.
Thomas. Altes und Neues. Freiburg 1863.
Thrändorf. Die Stellung des Religionsunterrichts in der Erziehungsschule. Leipzig 1879.
Tiedemann. Handbuch der Psychologie. Leipzig 1804.
Tigerstedt und **Bergqvist.** Zeitschrift für Biologie von Kühne und Voit. Neue Folge. 1. Band. München und Leipzig 1883.
Tisié. Le rêves, Physiologie et Pathologie. Paris 1890.
Tobler. In „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", Bd. 7.
Tourette, de la G. L'hypnotisme et les états analogues au point de vue medicelégal. Paris 1887.
Tourtual. Die Sinne des Menschen. Münster 1837.
Trautscholdt. Philisophische Studien, herausg. von Wundt, Bd. I.
Trendelenburg. Über Leibnizens Entwurf einer allgemeinen Charakteristik. Berlin 1856.
— Aristotelis de anima lib. III illustravit. Jenae 1833.
Troxler. Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau 1812.
— Versuch einer organischen Physik. Jena 1804.

Trüper. Psychopathische Minderwertigkeiten im Kindesalter. Gütersloh 1893.
Tscherning. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. III.
Türck, H. Das psychologische Problem in der Hamlet-Tragödie. Leipzig 1890.
Türkheim. Zur Pathogenese der Wahnideen. München 1879.
Turić, G. Der Entschlusss in dem Willensprozesse. Inaugural-Dissertation. 1892.
Tyndall. Eröffnungsrede der physikalischen Sektion der britischen Naturforscher-Versammlung in Norwich, 1868.
Ueberhorst. Die Entstehung der Gesichtswahrnehmung. Versuch der Auflösung eines Problems der physiologischen Psychologie. Göttingen 1876.
Ueberwasser. Über das Begehrungsvermögen. Münster 1801.
Ueberweg. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 3 Teile. Berlin 1863. 5. Aufl. von M. Heinze. Berlin 1880.
— System der Logik. 2. Aufl. Bonn 1865.
Ufer. Nervosität und Mädchenerziehung in Schule und Haus. Wiesbaden 1890.
— Geistesstörungen in der Schule. Wiesbaden 1891.
— Das Wesen des Schwachsinns. Langensalza 1892.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. XIX.
— Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, Jahrg. I.
Ulrici. Gott und der Mensch. 1. Band. Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig 1860.
— Kompendium der Logik. Leipzig 1866.
Umbreit. Psychologie als Wissenschaft. Heidelberg 1831.
Unger. Die bildenden Künste. Göttingen 1858.
Uphues. Über die Erinnerung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. Leipzig 1889.
— Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte. Leipzig 1893.
Vaihinger. In „Das Ausland“, No. 18. Stuttgart 1881.
Valerii Physica. Antwerpen 1591.
Valentin. Grundriss der Physiologie des Menschen. 2. Aufl. Braunschweig 1847.
Velcker. Über die Bedeutung ψυχή etc. in der Ilias und Odyssee, als Beitrag zur Homerischen Psychologie. Giessen 1825.
Vierordt. Der Zeitsinn. Tübingen 1868.
— Zeitschrift für Biologie, XVIII.
Vintschgau, v. und **Dietl.** Archiv für die gesamte Physiologie von Pflüger, Bd. XVI.
Vintschgau, v. und **Hönigschmied.** Ebenda Bd. XII.
Vischer. Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen. 3 Teile. Reutlingen 1846—51.
Vivis de anima et vita libri III. Lugd. 1558.
Vogel. Ein Beitrag zur gerichtsärztlichen Lehre von der Zurechnungsfähigkeit. 2. Aufl. Stendal 1825.
Vogt, K. Physiologische Briefe. Stuttgart und Tübingen 1847.
Vogt, Th. Der Dualismus in der Psychologie, in „Zeitschrift für exakte Philosophie“, Bd. IV.
Volkelt. Die Traumphantasie. Stuttgart 1875.
Volkmann, A. W. Artikel Sehen in Wagners H. W. B., Bd. III.
— Physiologische Untersuchungen im Gebiete der Optik. Leipzig 1863.
Volkmann v. Volkmar. Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Eine Studie. Prag 1858.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. II.
Volkmuth. Wissenschaft der empirischen Psychologie. Trier 1846.

Vorländer. Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschl.Seele. Berlin 1841.
Wachsmuth. Allgemeine Pathologie der Seele. Frankfurt 1859.
Waddington. Die Seele des Menschen. Deutsch von Mösch. Leipzig 1880.
Wagner, A. Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen. Hamburg 1864.
Wagner, J. J. Anthropologie (nachgelassene Werke). 4 Teile. Ulm 1853.
Wagner, R. Handwörterbuch der Physiologie. Braunschweig 1845 ff. 4 Bde.
Wahlberg. Das Princip der Individualisirung in der Strafrechtspflege. Wien 1869.
Wahle, R. Gehirn und Bewusstsein. Wien 1884.
Waitz. Grundlegung der Psychologie. Hamburg 1846.
— Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig 1849.
— Allgemeine Pädagogik. Braunschweig 1852. 3. Aufl. von O. Willmann.
— Anthropologie der Naturvölker. 1. und 2. Band. Leipzig 1859—60, fortgesetzt von G. Gerland.
— Der Stand der Parteien auf dem Gebiete der Psychologie. Allgemeine Monatsschrift. 1852. Oktober- und November-Heft.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. I.
Walsemann, A. Das Interesse. Hannover 1884.
Weber, A. Kritik der Psychologie von Beneke. Weimar 1872.
Weber, E. H. Artikel Tastsinn in Wagners H. W. B., Bd. III.
Weber, H. B. Vom Selbstgefühle und Mitgefühle. Heidelberg 1807.
— Handbuch der psychischen Anthropologie. Tübingen 1829.
Weinhold. Hypnotische Versuche. Experimentelle Beiträge zur Kenntnis des sogenannten tierischen Magnetismus. Chemnitz 1880.
Weiss, G. Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Leipzig 1811.
Weiss, J. Die celebralen Grundzustände der Psychosen. Stuttgart 1880.
— Kompendium der Psychiatrie, Wien 1881.
Weisse, E. H. Aristoteles von der Seele und von der Weltseele. Übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. Leipzig 1829.
Wendt. Willensbildung. Leipzig 1875.
Werner, E. Über Wesen und Begriff der Menschenseele. Brixen 1865.
— Spekulative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte aus. München 1870.
Wernicke, C. Über den wissenschaftlichen Standpunkt in der Psychiatrie. Berlin 1880.
Wernicke, A. Philosophische Monatshefte, Bd. 23.
Westphal. Psychiatrie und psychiatrischer Unterricht. Berlin 1880.
Wiener. Die Grundzüge der Weltordnung. 2. Aufl. Leipzig 1869.
— Die Freiheit des Willens. Karlsruhe 1891.
Wienhold. Pädagogische Abhandlungen. herausg. von Strümpell. Leipzig 1874.
Wiese. Bildung des Willens. Berlin 1879.
Wigand. Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Braunschweig 1874.
Wiget, Th. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Bd. IX.
— Bühlmanns Praxis der Schweizerischen Volks- und Mittelschule. Zürich 1881.
— Bündner Seminarblätter. Chur 1882—83.
Wiget, G. Bühlmanns Praxis der Schweizerischen Volks- und Mittelschule, Heft I. 1881.
Wille, E. Schaarschmidts Philosophische Monatshefte, Bd. XX.
Willmann. Pädagogische Vorträge über die Hebung der geistigen Thätigkeit durch den Unterricht. Leipzig 1869.

Willmann. Herbarts Pädagogische Schriften in chronologischer Reihenfolge herausgegeben. Leipzig 1873.
Windelband. Die Lehren vom Zufall. München 1870.
— Über den gegenwärtigen Zustand der psychologischen Forschung. Rede. Leipzig 1876.
Wiss, v. Die Stellung des Arztes vor Gericht in der Frage nach der Zurechnungsfähigkeit. Leipzig 1881.
Witte, J.H. Über die Freiheit des Willens, das sittliche Leben u. seine Gesetze. Bonn 1882.
Wittich. Über die Schnelligkeit unseres Empfindens und Wollens. Berlin 1868. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, III, 50.)
Wittstein. Neue Behandlung des mathematisch-psychologischen Problemes von der Bewegung einfacher Vorstellungen. Hannover 1845.
— Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. VIII.
Wohlrabe. Kants Lehre vom Gewissen, historisch-kritisch dargestellt. Gotha 1880.
— Über Gewissen und Gewissensbildung. Gotha 1883.
Wolff. Gemüt und Charakter. Leipzig 1882.
Wolffii Psychologia empirica methodo scientifica perfecta. Frankof. et Lipsia 1732.
— Psychologia rationalis. Frankofortia 1740.
Wolfram. In „Pädagogische Blätter“ von Kehr, 1882.
Wollny. Telepathie und Hypnotismus. Leipzig 1890.
Wundt. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Leipzig 1863. 2. umgearbeitete Auflage. Hamburg und Leipzig 1892.
— Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. Leipzig und Heidelberg 1862.
— Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. Leipzig 1880. 4. Aufl. 1893.
— Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. II.
— Deutsche Rundschau, 1877, Heft 7.
— Hypnotismus und Suggestion. Leipzig 1892.
Xenophontis Opera omnia, edd. Bornemann, Kühner et Breitenbach. Gothae 1828.
Young. Lect. on natural philosophy. London 1807.
Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2. Aufl. 3 Teile. 1856—65.
— Über die Messung psychischer Vorgänge. Berlin 1881.
Zenske. Über die Eigenart der weiblichen Natur. Berlin 1872.
Zezschwitz, v. Lehrbuch der Pädagogik. Leipzig 1882.
Zeune. Über Blinde und Blindenanstalten. 6. Aufl. Berlin 1843.
Ziegler, Th. Das Gefühl. Eine psychologische Untersuchung. Stuttgart 1893.
Ziehen, Th. Leitfaden der physiologischen Psychologie in 14 Vorlesungen. Jena 1891.
— Psychiatrie. Berlin 1894.
— Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. 1. Jahrg.
Ziller. Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. 2. Aufl. von Th. Voigt. Leipzig 1884.
— Allgemeine Pädagogik. 2. Aufl. von K. Just. Leipzig 1884.
— Allgemeine philosophische Ethik. Langensalza 1880.
Zimmermann. Philosophische Propädeutik. 2. Aufl. Wien 1860. 3. Aufl. 1867.
— Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft. Wien 1865.
— Anthroposophie im Umriss. Wien 1882.
Zöllner. Annalen der Physik und Chemie von Poggendorff, Bd. 100.
Zukrigel. Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre. Wien 1846.

Sachregister.

Die arabischen Ziffern bezeichnen die Seite.

Druckfehler.

Bd. I, S. 341, Z. 17 v. o. statt „in Bezug Kausalität etc." lies „in Bezug auf Kausalität etc."

Bd. II, S. 57, Z. 1 v. u. statt „ieselbe" lies „dieselbe".

Bd. II, S. 194, Z. 9 v. u. statt „wirkürlichen" lies „willkürlichen".



Aug. Preuss, Cöthen.